حواشي على العقائد للجلال

حاشيه كلنبوي عبد الله افندي على حاشية جلال على شرح عقائد النسفي

لسعد الدين التفتازاني

٤٧
٣٠٧٢

دوره
٤١٥
سطر
٢٧

سطر
٢٧

٢٠٢٧
٢٠٢١

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من تقدس ذاته عن احاطة الافكار الابكادته وتنزه صفاته عن ادراك الانظار الافكارته تلالاء في ظلم الليالي انوار جمالك الباهرة واستنار على صفحات الايام اثار جلالك القاهرة فسبحان الذي جمع بين الجلال والجمال هدى عباده الى معرفته باتصافه بصفات الكمال وبتنزهه عن سمات النقص والزوال ونشكرك على ما علمتنا من قواعد العقايد الدينية وخوّلتنا من عوارف المعارف اليقينية وهديتنا اليه من طريق النجاة وسبيل الرشاد ودللتنا عليه من سنن الاستقامة ومنهج السداد ونصلي على نبيك المبعوث باكرم الخلائق المبعوث رحمة للخلايق الجامع لجميع الكمالات الانسية والسعادات الالنسية ارسلته حين درست اعلام الهدى وظهرت اعلام الردى وانطمس طرق الحق وعفا واشرف مصباح الصدق على الانطفاء فاحيى من الدين معالمه ومن اليقين مراسمه واقام للحق محجته وانار للشرع محجته حتى انشرح الصدور بنور البينات وانزاح عن القلوب صدء الشبهات واشرق وجه الايام وانتسق امر الاسلام باهتدائهم الى ملته المصطفوية وشريعته المرتضوية وعلى اله واصحابه مصابيح الظلم ومفاتيح الكرم وكنوز العلم ورموز الحكم قد صعدوا ذرى الحقايق باقدام الافكار ونوروا الطرائق بانوار الاثار فادعوا على الدين فكشفوا عنه القوادح والكروب وسارعوا الى اليقين فصرفوا عنه العوادي والخطوب فابتسم ثغر الاسلام وانتظم امر المسلمين فاتضح اثار وعد الله تعالى بقوله تعالى وكان حقا علينا نصر المؤمنين اما بعد فيقول العبد الفقير الى الله الباري الشيخ عبد الله بن الشيخ حسن الكانقري الانصاري احسن الله اليهما واكرمهما في المقام القرادي ان اولى ما ينبغي ان يصرف اليه حوايج العقول واعلى ما ينجح الى تحصيله جوانح النحول ما يتوسل به الى معرفة ذاته تعالى وصفاته ويتوصل به الى رضائه وجناته وهو علم الكلام الذي به يعتلي ذرى الحقايق الكلامية ومنه يجتلي عرى الدقايق الربانية الكلامية كيف لا وهو المتكفل باثبات

باثبات الصانع وتوحيده وتنزيهه عن مشابهة الاجسام واتصافه بصفات الجلال والاكرام واثبات النبوة التي هي اساس الاسلام وعليه مبنى الشرايع والاحكام وبه يترقى في الايمان باليوم الاخر من درجة التقليد الى مرتبة الايقان وهو المشتمل على المقاصد الجليلة والمواقف السنية والطوالع البيضاء والمطالع الشرفاء والمطالب العالية والتجريدات الزاكية والفوائد اليقينية والعقايد الدينية فلذا كان عمدة في الارشاد وكافيا في الوقوف على المراد وسببا للهدى والنجاح والفوز والفلاح وقد صنف فيه العلماء الاعلام وعظماء الاسلام بوأهم الله تعالى دار السلام كتبا مطولة ومختصرة كل منها يشفي ذا العلة ويروي ذا الغلة لاسيما شرح العقايد العضدية للفاضل المحقق والينبوع المدقق العلامة محمد بن اسعد الدواني ملكه الله تعالى نواصي الاماني نبراس فيه شفاء للناس مشحون بنفائس الغرائب مملو بجواهر العقايد مرشح بزوائد الفوايد شيد فيه قواعد اصول الدين بدلائل خلا عنها زبر الاولين والاخرين وحقق فيه مقاصد الفن بتحقيقات يجتلي بها اولوا الابصار من ارباب الشهود واليقين بعبارات رائقة تسابق معانيها الاذهان وكلمات شائقة تعجب عند استماعها الاذان واني بعدما فرغت عن تدريس الحواشي الخيالية والتعليقات عليها بحل رموزها وكشف كنوزها والحكومة في مباحثها بين متصديها بحيث تلقيها اولوا الاحلام من الكرام وانشانها الحدثة اللئام وليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام اردت ان ادرس ذلك الشرح الجليل والكتاب الجميل فجمعت ما عليه من تعليقات الافاضل وتحريرات الاماثل فوجدت اكثرها قاصرا عن افادة المرام وبعض من يحوم حولها تابعا للجمهور فيما قرره من السطور فاورد على الشارح في كثير من المواضع ايرادات حير فيها الصدور مع انه خلاف ما وعده الشارح المحقق اولا مما يقود المقال على ما وفقه الملك المتعال حسبما يساعده الحال والمجال وان كان مخالفا لما عليه اصحاب القيل والقال فحداني ذلك الامر الملام بعد الاستخارة من الله الملك العلام الى ان اكتب عليه كلمات تنشرح منها القلوب الصافية وتنبسط عنها النفوس الزاكية متلالئة انوارها خلال السطور المحلاة ومستفيدا منها القلوب المجلاة تنشر عن مطويات عباراته ايجازها وتظهر عن مخفيات مقاصده الغازها كاشفة عن مواضع اللبس مميزة بين الشهود والشمس ضامنة لبيان الدلائل والحقايق كافلة لمهمات الاسرار والدقايق فجاءت بحمد الله تعالى كنز امدفونا من فرائد القلائد وبحرا مشحونا بزوائد الفوايد مملوة بتحقيقات سنحت للناظرين للكتاب وحققت فيها ما اراده الشارح مما كان لب الالباب وليس هذا ازدراء بهم بابراز هفواتهم او وضعا من رفيع قدرهم باظهار سقطاتهم كيف واني معترف باني اعترف من فضالتهم ومستفيد من فوائدهم بل تنبيه على المرام حسبما عنّ لي من الرد والقبول والنقض والابرام كعادة الشارح في تقرير المقام بما يخالف جمهور الانام فلعلهم لفرط اهتمامهم

أي حضره المشكلات التي شارح الماعلي الكتب

[illegible]

تنبت فيها ما يعجب

بالمباحثة والافادة لم يتفرغوا للمراجعة والاتمام مع ان الخلاص عن امثال هذه الذلات مخصوص بمن هو
رفيع الدرجات اذ الانسان قلما يخلو عن السهو والنسيان على انه لا يسع المجال لتحقيق الصواب
في كل حين وان لاسيما في زمان كانت طبيعته مجبولة على العداوة لاهل العلم والعرفان ولا يرجى من نوافح
طبعه روايح الكرم والاحسان نرى الافاضل اكثرهم محفوفين بكروب الحوادث وصدماتها وتلقي
الاماثل او فرهم ملفوفين بخطوب النوائب ونكباتها تشاهد من اسباب انقراض العلوم وانتقاض مددها
وانتقاص مددها ما تكاد الانفاس له تنقطع والجبال تتصدع قد ملكتها وحشة المضايع وحيرة المرباع
ووقفت على ثنية الوداع لا طلول ولا ابقاع ولا رسوم ولا رباع وترى الباذلين قواهم لاكتساب العلوم
والعرفان مهجورين في زوايا الذل والهجران بحيث لتسبحت على عفاء وجودهم عناكب النسيان فلم
يدع الدهر فيها من العهود والذي الا دمنة لم تتكلم من ام اوفى ولم يبق من قربها الا توم بيلدح عجبي كان
لم يكن بين الحجون الى الصفا انيس ولم يسمر بمكة سامر وهكذا يذهب الزمان على العبر ويفني العلم فيه ويندرس
الاثر لكني بعناية الله تعالى عذرت دهري ونبذت غفلته وراء ظهري فشمرت ذيل الجد وبالغت فيه
الجهد ولم التفت الى لومة اللائمين واستهزاء القاصرين لانهم في كل واد يهيمون وانهم يقولون ما لا
يفعلون فلئن كان ذو عيب في ريب فليأت بمثله او ليمت بغيظه وجهله فالله جلت حكمته وعزت
سطوته لا يضيع اجر من احسن عملا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا ثم ان ذلك
الزمان الظلوم الخوان مع اصراره على هذه الملامة قد طرق فطارق من الله الملك الرحمن فشرع يضحك الخلان
ويزيل عنهم سيف النكاية والعدوان فشاهدت ان قد سطعت انوار العلم والعرفان وخمدت نيران
الجهل والخذلان فقلت لهم تداركم نعم من ربكم وتماسك بكم دعوة من فهمكم ولبكم فعليكم شكر هذه النعمة
العظمى والعناية الكبرى فازلت النقاب عما حررت من لباب الالباب فبعد ما اجلت رأيي ورددت
قداحي وشاورت ذوي النهى من اصدقائي اهديت هذه التعليقات الانيقة والتحقيقات البديعة
الدقيقة الى الذات العالي الذي بظهوره نشط الزمان والملوان فطلع شموس الهداية والتبيان
وخمدت نار الغواية والطغيان شكرا في ذلك على نعم الله الملك المنان اعني به حضرت المولى المكرم
والمخدوم المعظم السيد الفاضل والهمام الكامل الواصل جامع شرف الفضائل حائز مزايا الفواضل
شمس العلماء الكرام تاج الفضلاء الفخام آخذ ايدي العلماء والعلوم رافع الوية الشرع والرسوم
منار العلوم العربية والادبية يانع رياض العلوم الشرعية والحكمية جامع سعادتي الباطن والظاهر حاوي رياستي
الاول والاخر رائع رائع الفضائل الايقانية والاتقانية بارع المعارف البرهانية والعرفانية
وهو الكامل الشهير في الافاق والنائل لمرتبة المشيخة الجليلة بالاستحقاق عالي المناقب
والمآثر حاوي المراتب والمفاخر محيي الشرع القويم ومعين الدين المستقيم سلالة النسب

النجيب الطاهرة وخلاصة الخلص الباهرة شيخ شيوخ الاسلام والمسلمين غياث الدين والدنيا
والمؤمنين مولانا واولانا عطاء الله بن اسعد الحسنين فنعم الولد والوالد حيث كانا من الحسنين
الاحسنين رضي الله عنهما فعند هذا طربت وانشات هذه القصيدة العطائية

حسيب نسيب كان من نسل هاشم	محلى بالاخلاق الكريمة هاشم
شريف عطاء الله وهو ابن اسعد	فقد طلع السعد السعود بعالم
تخصصه الباري بجل فضائل	فحاز بها قصب سباق المعالم
[illegible] ان الله شرعه جده	الا جده جده نبيل المغانم
[illegible] عال على كل اسلاف	بجمع جهات الفضل فوق المخادم
[illegible] د وقته ومحيي اوانه	فيا حبذا ذاك الجليل المكارم
فذا قدم صدق عطاء من الله	الكريم الموالي كل شعث وهائم
هنيئا لارباب الفضائل كلهم	خصوصا للاعيان العلاة الاكارم
لنا معشر الاحباب بشرى فاحضروا	صحايف عرفان فبعدا للائم
فهل كان وقت فيه يوجد مثله	لقد حان حين فيه نيل الغنائم
اجل انه ماء الحيوة به يحيي	مراقد احباب خلت عن مراسم
حوى كل خصلة وحكمة لقمان	فكان وحيد الدهر خير الطلاسم
الا هو سود دكثير المفاخر	الا هو سيف الشرع قصم القواصم
فمن لاذوا التجى حريم عنابته	يكون له دكنا شديد الدعايم
جزى الله في اولاه خيرا بما سعى	واولاه في اخراه عيش الاعاظم

لان الشاعلام العلوم منشودة على اوج الجلال بحسن تربيته وما برقت ارقام الرسوم
مسطورة على برج الجلال بيمن مكرمته ما انتظم امور الدين والدنيا بالترتيب الجاري على نسق
الرشد والسداد والحسم سمات المنازعات الواقعة بين طوايف العباد في القرى والامصار
والبلاد ثم ان من عناية الله تعالى عليه وعلى عامة عباده انه تعالى نصب في زمانه بين الخافقين
خليفة اي خليفة جمع له ما بين المشرقين والمغربين باقباله الكلي الى الشريعة المصطفوية
واهتمامه باحياء السنن المرتضوية وهو السلطان المجاهد في سبيل الله مع الكفار
المقتبل لاوامره اناء الليل واطراف النهار المستوى على سرير السلطنة بالاستحقاق
المستولي على الممالك لبسيط بساطة الانصاف والارفاق ناظم الامور الشرعية بعد
الشتات عاصم حبل الله المتين عن البتات موصل لواء الشرع الى السماك مؤيد النواميس

قوله هاشم هاء حرف تنبيه
وشم امر حاضر من شم يشم
فطر والمعنى ظاهر كما في قوله
اقول لعبد الله لما سقاؤنا
ونحن بوادي عبد شمس وهاشم
وهي بمعنى البئر سقط
لكن وهاء في البيت بمعنى امر حاضر
وان كان امر حاضر شم امر حاضر
فافهم منه

الناز لة من الافلاك ظل الله تعالى على العالمين غياث الحق والدنيا والدين فعند هذا الهمنى الادب
والهزة الاريحية على انشاء هذه القصيدة المصطفوية

خليفة ظهرت من نسل عثمان … فريدة افردت فى الالف الثانى
الله اعطى له خلقا ومكرمة … حتى فشى بره انواع اكوان
فالخلق كلهم اثنوا عليه وقد … قالوا اله انه سيف لديان
سطوته ملكت افاق دودان … من ارض غرب الى اقليم توران
اعانه الله بالتقوى وفرقان … فالحق كان له عونا ببرهان
الا هو المصطفى من صلب سلطان … عبد الحميد هو ابن احمد خان
على مشاهدهم يفاض الانوار … ما جاده جو السماء قطرا بعمران
يحيى امور عباد الله اجمعها … فقد سرى المدح فى ارض وبلدان
اطار صاعقة من نصله فيها … بدت علايم شرع عند عميان
وصادف الرشد منها كل مقترف … قد كان فى ظلل النفس وطغيان
فالدين صار شهيرا بعدما اغتربا … والملك اقبل بالزلفى ورضوان
طوبى للاجداد الامثال الاكابر كم … من فضله سعدوا بالصيت والشان
بشرى لمن سكن القطب الشمالى بل … بشرى لمن كان فى سند وعمان
فكلهم استراحوا فى مواطنهم … فضلا من الله ذى لطف ولحسان
بهذه الخصلة الافاق قد ملكا … فصادف الكسر فتح فيه عينان
جزاه رب العباد والبلاد بما … سعى لتدبيرهم بالعز فى الثانى

الا وهو الذى نشر اعلام الرحمة والامان وقلد اعناق الخلق قلائد البر والاحسان برهان الحق
على جميع الاعيان ابو المحامد والكرم السلطان ابن السلطان ابن السلطان السلطان مصطفى
ابن السلطان الغازى عبد الحميد خان ابن السلطان الغازى احمد خان مد الله تعالى سرادقات
عظمته على الايام وافاض عليه سجال الخلود والدوام وخلد قواعد سلطنته مشيدة الاساس
وصان مبانى دولته عن مساس الاندراس فهو الذى قام بتقوية الدين فى زمان ضعفه وفتوره
واستقل بكمال دفع قصور الشرع فى اوان قصوره واوقد بعد الخمود لاشتعال نور الحق نارا
واظهر بعد الامحاء فى طريق الدين منارا ومنار ذلك كله بامداد معنوى من الله الملك الشكور
واعانة ظاهرية من المولى الزاهد العلامة المذكور فاختصاصها بهذه الكرامات الدينية

الدينية العلية والخصال السنية الجلية اوجبنى التوجه الى جنابهما وتزيين هذه التعليقات
الجليلة بشرايف القابهما وكرايم صفاتهما فالمامول من الكرم العميم واللطف الجسيم ان ينظر
هذه البضاعة المزجاة بنظر القبول والاقبال ويلاحظ بعين الرضاء والافضال فان وقعت
فى حيز القبول فهو غاية المامول ونهاية المسؤل والا فانى لست اول من طمع فى غير مطمع
منى ان تكن حقا تكن احسن المنى والا فقد عشنا بها زمنا رغدا وآلى الله ابتهل باطلق
لسان وادق جنان ان يديم ايام الممدوحين دهرا طويلا ويوفقهما لاكتساب الابقيين
ذكرا جميلا واثرا جزيلا وان ينتفع بهذه البضاعة الخلان من اذكياء الزمان ويجعلها
وسيلة للدخول فى اعلى غرف الجنان انه على ما يشاء قدير وبالاجابة جدير وما توفيقى الا
بالله وهو حسبى ونعم الوكيل قال الشارح المحقق رحمه الله يا من وفقنا اه لما كان الله تعالى
مذكورا باللسان فى كل حين واوان وملحوظا فى كل آن بالجنان لاصحاب البصيرة والاذهان
وكان المقام مقام الابتهال والتضرع من العبد ومقام الانعام من الله الملك المنان والتكلم
فى ذلك بطريق النداء ادل على حصول مرام الانسان من بين الاعيان التفت ونادى فاحسن
غاية الاحسان فكان عبادته التى هى الحمد كما اشار اليه بوصفه تعالى بالتوفيق والعصمة
اللذين هما من اجل اوصاف الرحمن بناء على ان حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية لله تعالى
عند الاعيان ارباب التحقيق والايقان مع احتمال ان يكونا محمودا عليهما ايضا بكونهما
الجميل الاختيارى لله تعالى لعلى الديان بحسب استعدادات الاعيان وكذا الصلاته
التى هى اللازمة على كل مستمد للاعانة والفيضان ممن يفيض الجود على الرسول الكريم صلى الله
عليه وعلى اله سيد ولد عدنان من خلاصة نوع الانسان بطريق المشاهدة والعيان
المعبر عنه بالاحسان فى حديث الصادق المصدوق حيث قال عليه الصلوة والسلام
كما فى كتب الاحاديث الاحسان ان تعبد الله تعالى كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك
الحديث فاستجلب بذلك مزيد النعم فى ابتداء الكلام يكون فائقا على الاقران وسلك
طريق الاستغراب المقبول عند اولى الالباب ليزداد ميل الاخوان الى التلقى والايقان
فنعم الكلام هذا بديع بالتوفيق والعصمة بتفاؤل بذلك على ان الشارح موفق فى تحقيق
ومعصوم من سوء الفهم فى معارك الاعلام والاعيان اذا عرفت هذا ففى كلامه المذكور
التفات على مذهب السكاكى كما ذهب اليه فى قوله تطاول ليلك بالاثمد سواء كانت البسملة
جزءا من الكتاب اولا اما على الثانى وهو الظاهر فظاهر واما على الاول فلانهم لم يجعلوا
مثل قوله تعالى انا انزلناه وانا اعطيناك اه من قبيل الالتفات وان كانت البسملة جزءا من

جمع شيئه م

خبر كان م

القام م

السورة صرح به التفتازاني في حواشي التلويح فالحق ان الالتفات في امثال هذا المقام انما هو على
مذهب السكاكي كما اشرنا اليه في اثناء التقرير وان غفلوا عنه ثم اقول كلمة يا ههنا سواء كانت للبعيد
اوله وللقريب اولهما وللمتوسط ايضا اقوال ليست على حقيقتها لان وضعه على ما قال ان يكون
نداء لما هو مكاني والله تعالى منزه عن ذلك فتوجيه المجاز على التقدير الاول ان يقال كلمة يا حقيقة
في نداء البعيد مكانا عن الداعي فاذا استعملت في نداء البعيد مكانا عن المدعو له صارت مجازا
فاذا استعملت في نداء البعيد مكانة عن المدعو له المفخم امره المعتنى بشانه كما هو هنا اشارة
الى كمال البعد بين مرتبتي العبودية والالوهية صارت مجاز المجاز فني كلمة يا ههنا استعارة
تبعية بمرتبتين ويمكن ان يعتبر في المنادى ههنا استعارة مكنية وفي كلمة يا استعارة
تخييلية بل يمكن ان يعتبر ههنا استعارة تمثيلية على ان يكون الالفاظ في جانب المشبه به كلها
منقدن ص — في الارادة ما عدا كلمة يا على تحقيق الشريف العلامة صرح بتلك الوجوه الثلثة الشريف في حواشي
المطول في امثال هذه العبارة وكذا الحال اذا كانت موضوعة لنداء القريب غايته انه على هذا
يكون المكانة القريبة من قائل امثال هذا الكلام ادعاء منه لاستجلاب مزيد النعم من الله
القريب الى عباده كما اشار اليه تعالى بقوله تعالى فاني قريب وبقوله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل
الوريد فاحفظ هذا المقام اذ قد خلا عنه صدور الكرام والتوفيق جعل الاسباب
متوافقة نحو المسبب ثم خص المسبب بالخير وفسر بخلق القدرة على الطاعة او خلق الطاعة
والمراد ههنا هو الجعل المذكور ومسببه تحقيق العقايد ففيه تجريد او تاكيد لتحصيل براعة
الاستهلال والتلميح الى سبب التاليف كذا قالوا ابرمتهم ورد بان التوفيق عبارة عن الجعل المذكور
المراد هو الكلنبوي م — والتقييد بالاسباب والمسبب خارج عنه خروج البصر عن مفهوم العمى ولا معنى للتجريد
عن المفهوم الالتزامي اذ التجريد استعمال اللفظ في جزء معناه فلا يكون ذلك الا في المفهوم
التضمني ورد بان المسبب المذكور عام لا دلالة له على خصوصية التحقيق باحدى الدلالات
الثلث والتاكيد اعادة المعنى المستفاد من اللفظ الاول لا اضمحلال العام المستفاد في ضمن
الخاص كما هو الواقع ههنا فلا يتصور ههنا تاكيد ولا تجريد كيف ولو احتيج في امثاله الى
شيء من التجريد والتاكيد لاحتيج اليه في كل فعل موضوع للنسبة الى الفاعل لا سيما اذا كان
ذلك الفعل من الاعراض النسبية كقام وقعد زيد وذا مما لا يقدم عليه احد انتهى واقول
نصرة لهم ليس كلامهم ههنا في مطلق لفظ التوفيق بل في وقوع هذا اللفظ ههنا فح لا شك
ان معنى الكلام يا من جعل الاسباب موافقة للمسبب الخاص بتحقيق العقايد والمسبب ههنا هو عين
تحقيق العقايد فلا بد من اعتبار احد الامرين المذكورين في الكلام لئلا يلزم التكرار في المراد

~~اليه نا لامر في ذلك كما في الاحتمال الثاني~~ وعلى كل تقدير فالعبارة المذكورة من قبيل اضافة الصفة
الى الموصوف وقوله والبرهان اما عطف تفسير للحجة القاطعة واما اشارة الى تفاوت
بعض المعجزات عن بعض في الوضوح والجلاء وتفاوت بعض الادلة عن بعض في الدلالة على
الظاهر وان كان الكل قطعيا فيها وقد ذهب المص الى وجود التفاوت في اليقينيات ولعل الفقرة
الاولى اشارة الى الادلة النقلية والثانية الى الادلة العقلية ولكون الثانية مفيدة في مقام
التحقيق وصفها بالسداد والمعان كالسيف والسنان واما الاولى فانما تفيد الالزام وقطع
... اعتنا في الاوهام فلذا وصفها بالقطع والغلبة ولما كانت الثانية لا يفيد بها الا بالاولى
قدمها عليها هذا ولك ان تقول الفقرة الاولى اشارة الى المعجزات الالزامية القاطعة لشبه
الخصم والثانية الى المعجزات القهرية ولذا اخذ فيها السيف والسنان ضرورة ان غلبته عليه
السلام بالسيف والسنان على الاعداء من الخوارق العظيمة جدا ضرورة انهم عليه السلام علموا
عان ضوه عليه السلام بالسيف والاسنة فسل هو عليه السلام مع اصحابه ذوي عدد قليل
بسيوفهم عليهم بل على جميع كفار الاقاليم مع قلة شوكتهم وكثرة عنائهم وعدم غنائهم اموالا
وعبيدا وقلة انصارهم عددا ومددا فغلبوا على جميع الانام فلم يجدوا طريقا الى الخلاص
الا التسليم والانقياد لما امرهم الملك العلام فاي معجزة اعظم واوضح من هذه ... يكبرها
البله والصبيان ولو الاحلام وان انكرها الجهلة اللئام من الكفرة الفجرة فهربوا عن اوطانهم
الى الاراضي البعيدة دمرهم الله تعالى تدميرا واوصلهم الى جهنم وساءت مصيرا
وعلى اله وصحبه وفي بعض النسخ واصحابه وسيجيء ما يتعلق بالصحب والاصحاب في بيان
الحديث الاتي وذكر للال في القاموس وغيره اثنا عشر معنى والظاهر ان المراد به ههنا كل
مؤمن تقي نقي وقوله الاعيان بمعنى الاشراف قالوا انه صفة للاصحاب وكذا قوله المبشرين
صفة له ايضا لا صفة لمجموع الال والاصحاب لئلا يلزم تخصيص الدعاء بالاشراف المبشرين
من الال كالعشرة المبشرة وشهداء بدر وفيه انه وارد ايضا على تقدير كونهما صفتين للاصحاب
فقط ضرورة ان من الاصحاب ما ليس بمبشر بدخول الجنان كتبشير العشرة المبشرة وشهداء
بدر ولعتبار دخولهم في الال غير مناسب جدا بعد تخصيص الاصحاب بالذكر كما كان السكوت
عنهم غير مناسب جدا فالحق ان التبشير المذكور ليس هو التبشير المتعارف اعني تبشير
العشرة مثلا بل التبشير المطلق واذ كلا من الاعيان والمبشرين صفة لمجموع الال والاصحاب
وان كلا من الال بالمعنى المذكور وكذا الاصحاب مطلقا مبشرون بدخول الجنان على ما نطق
به قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان

شامل لكل مومن تقى نقى وهو المراد بالآل ههنا كما عرفت فيكون هذا الكلام دعاء للفرقة الناجية
من امة محمد عليه السلام ومدحا لهم كما اشير اليه في الحديث الاتى ويكون حينئذ في كلامه هذا تلميحا
الى الاية المذكورة والحديث الاتى فالفقرة المذكورة بموقع من القبول وان غفلوا عنه
وبعد فيقول الفقير الى عفو ربه الغنى اى المحتاج الى ربه الغنى في اعدام ذنوبه كليا بناء على
انهم فرقوا بين العفو والمغفرة بان الاول عبارة عن الاعدام كليا والثاني عبارة عن ستر الذنوب
فلا يخفى المناسبة بين العفو والغنى قيل الظاهر ان يقال الى رحمة ربه الغنى بناء على ان الرحمة اشمل
لكون العفو من جملتها وايضا هي ملايمة بين الغنى والفقير الطابقة لكنه عدل عنها الى العفو استعظاما
لذنوبه المحتاجة الى العفو واشارة الى ان العفو يستوجب بواقي الرحمة ولو بواسطة
الشفاعة واقول انما اختار العفو ههنا لانه لا يكون الا بالرحمة في كلامه سلوك طريقة
البرهان وايضا ان العفو هو الملايم بين الفقر والغنى كما اشرنا اليه ثم ان الفقير انما يحتاج
الى المحو الكلي كما يفيده لفظ العفو سواء استعظم ذنوبه اولا فالحق ان لفظ العفو
هنا بموقع من القبول مع الغنى عما ذكره من النكتة الصديقي اى المنسوب الى الصديق
الاعظم ابي بكر عبد الله بن ابي قحافة رضي الله تعالى عنه وعن والده وعن اولاده اجمعين والظاهر
ان النسبة المذكورة من حيث النسب ويحتمل ان يكون من قبيل الانتساب كما كانت تلك
النسبة لاكثر السادات ملكه الله تعالى نواصي الاماني الاماني جمع امنية بمعنى المطلوب
واللام فيها للاستغراق اذ لا عهد فيشمل المطالب كلها دينوية او اخروية والنواصي جمع ناصية
وهي شعر الجبهة وتمليكها كناية عن تمليك النفس الاماني كما انه كثيرا ما يوخذ من نواصي الاسارى
والخيل وقت ملكهما وقيل المراد بالنواصي الاشراف ورد بانه لا وجه لتخصيص المملوك بها ورد بان نواصي
الاماني ليست باماني فضلا عن كونها اشرافا كما ان نواصي الخيل ليست بخيل وفيه ان التخصيص
المذكور يحصل به المطلوب مع زيادة لان من يملك الاشراف يملك غيرها بالطريق الاولى
وانا لا نسلم ان نواصي الاماني بمعنى اشرافها ليست باماني والقياس قياس مع الفارق
الا يرى ان زيادة الايمان بمعنى التزايد ايمان قطعا لكن الكلام في كون النواصي بمعنى الاشراف
فان كان ذلك بطريق المجاز من النواصي جمع الناصية بمعنى شعر الجبهة فهي ليست باماني
الا ان لا يلاحظ المعنى الحقيقي هنا قط فافهم ان العقايد العضدية اى المسائل
الاعتقادية التي جمعها القاضي العلامة عضد الملة والدين عبد الرحمن الايجي لم تدع
قاعدة من اصول العقايد الدينية بعد الظهور في مهامه العلوم على حال من الاحوال الا حال
كونها اتية عليها بصرايحها بخلاف سائر العقايد فانها لم تات على صرايح الاصول بل صرحت ببعضها

ببعضها واستلزمت الاخرى منها ولم تترك من امهاتها اى امهات العقايد الدينية وهي الاصول
المشار اليه في الفقرة الاولى ومهماتها وهي الفروع مسئلة على حال من الاحوال الا حال كونها مصرحة
ببعضها وهي الاصول وبعض الفروع او مومات الى البعض الاخر من المسائل وهي البعض الاخر من الفروع
فحاصل الفقرة الاولى ان الاصول كلها مصرحة فيها وحاصل الفقرة الثانية ان المسائل قسم منها
مصرح بها وهي الاصول وبعض الفروع وقسم مشار اليه وهي البعض الاخر من الفروع فكان
المسائل اشمل من الاصول من حيث ان الاصول لا تكون الا مصرحا بها بخلاف المسائل فظهر من هذا
ان التقسيم المذكور في الثانية انما هو بالنظر الى المهمات لا الى الامهات اذ هي داخلة في القسم
الاول والا لزم التناقض بين الفقرتين ففي هذا الكلام اعتناء بشان الاصول الكلية حيث اشير
اليها في الفقرتين بخلاف الفروع المندرجة تحتها فانها انما ذكرت في الفقرة الثانية هذا
واورد على الفقرة الاولى بان قوله لم تدع اه يدل على ان العقايد العضدية اشتملت على
جميع العقايد فلا مجال للاستثناء بقوله الا واتت عليها وجوابه ان المستثنى منه فيه
مقدر عام للمستثنى وغيره كما اشرنا اليه فيصح الاستثناء المذكور قطعا ولا يرد هذا على الفقرة
الثانية وهو ظاهر وقيل في توجيه الاستثناء في الموضعين انه من قبيل تاكيد المدح بما يشبه الذم
كما في قوله ولا عيب فيهم غير ان ضيوفهم تلام بنسيان الاحبة والوطن اى ان كان هذا اى الاتيان
صريحا تركا فهي تاركة لكنه ليس بترك فهي غير تاركة وقس عليه ما في الثانية ورد بانه لم يسبق
قبل هذا الكلام مدح ليؤكده به ومثل هذا لا يكون في الاستثناء المتصل الذي مبناهما على ان
الحكم فيه بعد الثنيا في التحقيق كما حققوا ولا يتم الكلام فيه قبل الاستثناء حتى يعتبر قبل الاستثناء
مدح وبعده مدح اخر شبيه بالذم وهذا هو السبب في ان الاعتبار المذكور لا يكون الا في
الاستثناء المنقطع كما قرروه مع ان القائل حمل الاستثناء ههنا على المتصل وفيه ان القائل
ذكر هذا الكلام لتوجيه الاستثناء في الموضعين لا لدفع الايراد المذكور كما زعم ثم ان التاكيد
المدح بما يشبه الذم ضربين ضرب يمكن تقدير الاستثناء فيه متصلا وان لم يكن متصلا بل
منقطعا في الواقع كما في البيت المذكور ولذا كان هذا الضرب ابلغ من الضرب الذي لا يمكن
فيه تقدير الاستثناء متصلا لكونه كدعوى الشيء ببينة كما اشير اليه ولا شك ان الاستثناء
في الفقرتين من هذا القبيل وتقدير الاستثناء فيه متصلا لا يجعله متصلا في الواقع لانا
نجزم قطعا ان الاتيان غير داخل في الترك باي قيد قيد ذلك الترك والدعة والحق ان الدعة
والترك المذكور صفتا ذم نفيتا عن العقايد العضدية ثم تعقبا باداة استثناء يليها
صفة مدح اخرى لها فالاستثناء في الفقرتين من قبيل تاكيد المدح بما يشبه الذم كما في قوله

کفوی
المراد هو الملتبسة م

کفوی
المراد هو المقتبسة م

تعالى ايضا وما نقموا منهم الا ان يؤمنوا بالله العزيز الحميد اى وما عابوا منهم صفة من الصفات
الا الايمان بالله تعالى فمع هذا التقدير جعلوها من قبيل تاكيد المدح بما يشبه الذم فليس فى جعل
انشاء الفقرتين من هذا القبيل وهم فضلا عن كونه جليا واجلى كما لا يخفى على اولى النهى

ولم استرسل مع شعب القيل والقال هما اسمان بمعنى القول وقد ورد فى الحديث نهى رسول
الله صلى الله عليه وسلم عن قيل وقال وعن الفراء انهما استعملا استعمال الاسماء وتركا على ما كان
عليهما من البناء ومعنى الحديث نهى عن قوله قيل كذا وقال فلان كذا اى كثرة الكلام ومعنى عدم
الاسترسال المذكور عدم نقله الاقوال المختلفة من اشخاص مجهولة او معينة من غير اهتداء الى
تحقيق المرام فيؤل هذا الى انه تابع للحق وان خالف المشهور كما اشار اليه بقوله بل اتبعت
ما قيل من ان هذا الكلام اشارة الى الكمالات العدمية كما ان قوله فخذا فى ذلك الى ان شرحه شرحا
اه اشارة الى الكمالات الوجودية ليس بشئ على انه لا كمال فى العدميات ولاخذت بمقتضى الدليل
لا يقال فيه اشارة الى انه كثيرا ما يخالف الجمهور فى المسائل فيلزم ان يكون مجتهدا فيها وقد
منعته لانا نقول مقتضى الدليل لا يلزم ان يكون مسئلة وهو ظاهر ثم انه لا يلزم من مخالفة
الجمهور مخالفة امامه اذ يحتمل ان يكون الخطأ فى جانب الجمهور وايضا كثيرا ما لا يروى عن الامام
شئ فى ذلك فيكون ذلك معركة الاراء على انه لا باس فى المخالفة للجمهور وللامام ايضا فيما لم يكن
من ضروريات الدين مع ان الاجتهاد انما يجرى فى الفروع لا فى الاصول كما حققناه غاية انه
يلزم ان يكون مستنبطا لبعض المسائل مما لم يكن من ضروريات الدين كائمة سائر العلوم
فان ابيت الا ان تطلق الاجتهاد عليه فلا مشاحة فيه لكن الاجتهاد الشرعى الاصولى انما يكون
فى الاحكام الشرعية الفرعية قال النبى صلى الله عليه وسلم اه هذا التعبير يقال له فى
اصطلاح ائمة الحديث تعليق فيكون الحديث المذكور معلقا وانما يؤتى بهذا اذا كان
ثبوت الحديث مقطوعا مع ان فى سنده بعض من تكلم عليه وهو محمد بن عمر فالاولى ان يقال
روى عن النبى صلى الله عليه وسلم الا ان يقال هذا الاصطلاح خاص بالبعض كالبخارى
ولعل غيره لا يثبته او اعتنى المص فى ذلك بالترمذى رحمه الله حيث رواه وقال
هذا حديث حسن او قيل بائمة الكلام والله اعلم بالمرام ثم ان هذا الكلام من المص الى قوله
اجمع السلف كالمقدمة للرسالة قدمها للترغيب الى عقايد الفرقة الناجية والتنفير عن عقايد
الفرق الهالكة عصمنا الله تعالى عن الوقوع فى الطرق الهاوية وهو اى النبى مطلقا على
ان يرجع الضمير الى المطلق فى ضمن المقيد اعنى النبى المعهود على ما سيصرح به من ان المراد ههنا
الفرد الكامل او على طريق الاستخدام وفى بعض النسخ والنبى بلفظه فلا اشكال لان اعادته

فى المراد ولا نقول لمثله انه من اضمحلال العام فى الخاص حتى يكون منافيا لكونه تاكيدا او تجريد
لان ذلك انما يوجد فى مثل ما راى زيد وقال رايت انا وقد صرح التفتازانى فى شرح
التلخيص يكون مثل ذلك حقيقة فلا يكون ما نحن فيه من هذا القبيل نعم لو كان الكلام فى مطلق
التوفيق لامكن عدم الاحتياج الى احد هذين الاعتبارين بناء على انه عبارة عن الجعل المذكور
لكن انى يكون ذلك ههنا على انا لا نسلم ان التقييد بالاسباب والمسببات خارج عنه بل الخارج
انما هو نفس القيود لا التقييد ايضا فلا يجوز ان يكون دخول هذا التقييد كافيا فى اعتبار
احد هذين الامرين ثم اقول لما اشار اليه من النقض مبناه على ان يكون الفعل مفسرا بكون
الشئ مؤثرا فى الغير فلزم من اعتبار التجريد او التاكيد ههنا اعتباره فى كل فعل موضوع للنسبة
الى الفاعل لا سيما فى الافعال التى هى من الاعراض النسبية كما بينه المراد فى تعليقاته على حواشى
التهذيب لكن لا يخفى على الفطن ان المفسر بالتفسير المذكور انما هو الفعل الكلى الذى لا يقع
فى عبارة ولا يقوم به احد بل هو من الامور الانتزاعية والواقع فى العبارة انما هو الفعل
الجزئى الذى اتصف به زيد مثلا ومن البين انه لا وجود له حتى يتصف به الفاعل ويقع على
المفعول وح لا يمكن فيه اعتبار التجريد او التاكيد فلعل النقض المذكور من قبيل اشتباه
المعروض بالعارض وقد حققنا الامر فى ذلك بما لا مزيد عليه فى تعليقاتنا على حواشى التهذيب
لتحقيق العقايد جمع عقيدة بمعنى المسئلة المعتقدة والتحقيق بيان حقيقتها
فباضافتها الى العقايد التى هى المسائل الدينية يراد بالبيان المذكور البيان التصديقى
وذا لا يكون الا بايراد الدلائل فتحقيق العقايد بمعنى اثباتها بالدلائل القطعية والبراهين
اليقينية وقوله الاسلاميه بمعنى المنسوب الى الاسلام وهو لغة الانقياد المتعلق بالجوارح
وشرعا على نوعين نوع دون الايمان وهو الاعتراف باللسان وان لم يكن له اعتقاد وبه يحقن
الدم ونوع فوق الايمان وهو الاعتراف مع الاعتقاد بالقلب والوفاء بالفعل والمختار
عند الجمهور من الحنفية والمعتزلة ان الايمان والاسلام متحدان وعند الاشعرى انهما متغايران
ومراده تغاير مفهومى الايمان والا فلا شك ان ما صدق عليه الكل فى الشرع واحد وبذلك
يرتفع النزاع بينهم وقد حققنا فى المعالم واختلفوا فى ان الاسلام هل يطلق على كل دين حق او يختص
بهذه الملة ووصف المسلمين خاص بهذه الامة المحمدية ولم يوصف به احد من الامم السالفة سوى
الانبياء فقط ففيه تشريف لهذه الامة الضعيفة حيث وصفوا بما وصف به الانبياء
عليهم السلام بخلاف الاسلام دين الاسلام وقوله تعالى هو سميكم المسلمين من قبل وفى هذا الاية
وكذا قوله تعالى ما كان ابرهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما الاية يدل على

التخصيص المذكور اشير اليه في الكليات وعلى هذا فتوصيفنا العقايد بالاسلامية اشارة الى انها
عقايد حقة الحقه اتصف بها الانبياء والمرسلون واتفقت عليها الاكابر المجتهدون وان خالف فيها
بعض الفرق من الاولين والاخرين   وعصمنا على التقليد المراد به ههنا هو الاعتقاد الجازم
الغير الثابت لعدم استناده الى دليل والتقليد بهذا المعنى يقابل الاستدلال والايمان
بطريق التقليد بهذا المعنى وان كان معتبرا شرعا عند البعض كالماتريدية بل عند الكل كما هو
المستفاد في شرح المقاصد وسنحققه ان شاء الله لكن الخلاص عنه والوصول الى مرتبة الاستدلال
عناية عظيمة من الله تعالى لعباده فلذا اورد العصمة عن مثله في مقام الحمد وضمير عصمنا
عبارة عن جماعة المستدلين من المكلفين الذين توجه اليهم الخطاب بالايمان بالفروع بل بالاصول
ايض ضرورة انها لكونها مقدمة الواجب المطلق واجب ايض وعصمتهم عن التقليد بعد التكليف
لا ينافي عدم عصمتهم قبل التكليف في هذا ولا يجوز ان يراد بالتقليد ههنا مطلق الاعتقاد
الغير المستند الى دليل جزما كان اوظنا اذ التقليد بهذا المعنى يقابل الاجتهاد وليس هذا
المقام مقام الاجتهاد اذ الاجتهاد هو استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن دليله والكلام
ههنا في علم الكلام فعدم ارادة هذا المعنى ههنا ليس لانه يلزم ان يكون ح مجتهدا وقد
سد طرقه كما زعموا اذ طريق الاجتهاد غير منسد الى اليوم القيام صرح به في التلويح وغيره
بل لعدم جريان الاجتهاد في المسائل الاعتقادية وغاية ما فيها للمعصومين عن التقليد فيها
موافقتهم لامامهم في الاصول والمسائل وفي البراهين الموردة عليها وربما يمكن لهم ايراد
دلائل اخر على تلك الاصول ولا يمكن لهم استنباط اصل من الاصول والمسائل اذ ذلك
يقتضي نقيصته عقايد الائمة وحاشاهم عن ذلك ولا كذلك في الفروع لان ذلك لا يؤدي
الى نقيصة اجتهادات الائمة غايته عدم ظهور ذلك الحادثة في زمان المجتهدين علم فلم
يستنبطوا له حكما شرعيا فظهر من هذا ان تصرف المعصومين عن التقليد في الفروع
على تقدير وقوعه انما هو في الاحكام فكانوا مجتهدين وفانوا مرتبة الاجتهاد وان كان
الفضل فيه ايض للمتقدم وتصرف المعصومين عنه ههنا على تقدير وقوعه انما هو في
الدلائل لا في الاصول والاحكام فلعل الامام المجتهد لم يلتفت اليها اما لوضوحها عنده
او لكونها مدخولة عنده فمن ههنا لم ينل المعصومون عن التقليد ههنا مرتبة المجتهدين
ولم يكن تصرفهم المذكور اجتهادا قطعيا فتدبر فيما ضبط فيه الناظرون ههنا والله
الهادي   في الاصول والفروع ذكروا انه يحتمل ان يكون المراد بالاصول ههنا
المسائل الكلامية وبالفروع نفس المسائل ويحتمل ان يكون المراد بالاصول اصول الفقه

المسائل الكلامية وبالفروع
ما في اذهان المعتقدين
ويحتمل ان يكون المراد بالاصول
دلائل المسائل صح

الفقه وبالفروع نفس الفقه ونسبتهما الى الكلام من حيث كونه اصلا لهما ويحتمل ان يكون المراد بالاصول
مباحث الذات والصفات وبالفروع مباحث الامامة ونحو غيرها من المسائل المشتركة بين الكلام والفقه
ويحتمل ان يكون المراد بالاصول ما هو من ضروريات الدين التي يكفر جاحدها وبالفروع غيرها
من مسائل الكلام والكل لا يخلو عن خلل اما الاول فظاهر اذ لا معنى للعصمة عن التقليد لما في اذهان
المعتقدين واما الثاني فلانه مع كونه مخالفا لما سيأتي بعد فصل الخطاب بحيث قصر الاصول
فيه على المسائل ايض يقتضي ان لا يكون مقلدا للامامة في نفس المسائل ايض وهذا مما لا شك في
فساده واما الثالث فلانه مع كونه خروجا عن هذا المقام يقتضي ان لا يكون مقلدا للائمة في
الاصول والفروع وذا فاسد ايض واما الرابع فلان مسائل المتن ليست مقصورة على مباحث
الذات والصفات والوجه المذكور يقتضي القصر عليها ثم ان للامامة ~~مسائل المتن ليست مقصورة~~
~~على مباحث الذات والذات والوجه المذكور يقتضي القصر عليها~~ ثم ان للامامة مسائل بعضها ليس صح
من الكلام فلا وجه لعدها من الكلام وبعضها من الفقه فلا وجه لاخذها ههنا وقد حققنا
الامر في ذلك في المعالي مع انه يأبى عنه سياق ما بعد فصل الخطاب واما الخامس فلانه مع كون
السياق آبيا عنه ايض لا وجه لعد المسائل التي لا يكفر جاحدها من الفروع مع ان كثيرا منها مبادي
واصول لتلك الضروريات مثل اثبات الارادة الجزئية والقول بان العالم قابل للفناء وغيرها والحق ان
المراد بالاصول ههنا هو المسائل الكلية وبالفروع المسائل الاعتقادية المندرجة تحت تلك
الاصول ويدل عليه صريح قوله ولم يترك من امهاتها وهماتها بعد ذكر الاصول في الفقرة
الاولى وتلك الاصول الكلية مع كونها من مسائل الكلام تكون مبادي لمسائل اخرى هي بالنسبة اليها
فروع ولا بعد في كون بعض مسائل العلم مبادي ودلائل للمسائل الاخر منه صرح به المص في المواقف
ويمكن ان يقال المراد بالاصول المسائل الكلامية وبالفروع مسائل سائر العلوم باسرها ونسبتها
الى الكلام من حيث ان الكلام اصل لجميع العلوم وفيه يتبين غاياتها وحيثياتها فاليه ينتهي جميع العلوم
ولذلك سمي العلم الاعلى ومعنى العصمة عن التقليد فيها كون مسائل تلك العلوم معلومة لنا
بدلائلها حتى الفقه ايض فلا يلزم له دعوى الاجتهاد في الاحكام ايض فيكون فيه اشارة
الى انه بوع في العلوم كلها فيكون ذلك نعمة عظيمة من الله تعالى له ذكره في مقام الحمد هذا
الكلامية اي المنسوبة الى علم الكلام وكثيرا ما يحذف لفظ العلم منه ومن امثاله
فمن هنا احتمل ان يكون لفظ العلم منه لكن التحقيق انه ليس جزءا منه ومن امثاله والكلام
علم بامور يقتدر معه على اثبات العقايد الدينية بايراد الحجج عليها او دفع الشبه عنها
والمراد بالعقايد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل وبالدينية المنسوبة الى دين

محمد عليه السلام وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا
وما قيل من ان موضوعه ذات الله تعالى او الموجود بما هو موجود من حيث ان البحث فيه على قانون
الاسلام يمتاز عن العلم الالهي فمنظور فيه وفائدته الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان
وارشاد المسترشدين والزام المعاندين وحفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين
وتقوية العلوم الشرعية لكونه اساسها ومن المعلوم ان مدار البناء قوة وضعفا على اساسه
ومبناه وصحة النية والاعتقاد وغاية ذلك كله الفوز بسعادة الدارين وذلك نهاية
مطلوب الثقلين ومرتبته اسنى المراتب لكونه جامعا لجميع جهات الشرف اذ قد عرفت ان غايته
اشرف الغايات ودلائله يقينية غير مشوبة بالوهميات سيما وقد تأيدت بالنقليات
وفائدته المذكور هي الغاية في الوثاقة ومسائله التي هي الاحكام النظرية اما عقايد دينية
او ما يتوقف عليها اثبات تلك العقايد فاذ نحاز جميع جهات الشرف فصار في اعلى المراتب
واسمه ينبئ عن شرفه من حيث ان الكلام هو الخير فهذه خلاصة ما في المرصد الاول من الموقف
الاول من المواقف الاحول ذكرناها ليكون عونا على الشارع الطالب لعلم الكلام والله الهادي
الى اقصى المرام   صل اه والظاهر ان يقال في جواب النداء المذكور دلنا او اهدنا مثلا
الى سبيل التحقيق والرشاد او اعصمنا عن الذلل على ان يراد بكل من الامرين المذكورين الدوام
والثبات على ذلك وهو ظاهر اذ قد عرفت ان المراد بالنداء المذكور التضرع والابتهال
لا الفخر واظهار الجلال الملك المتعال وقد قيل ان المراد به طلب الاجابة لكنه اشار بهذا الى
ان الصلوة اي الدعاء بطلب الرحمة له عليه السلام دعاء بها للبرايا كما قيل وهذا دعاء للبرية
شامل فمن هنا قيل ان الصلوة على النبي راجعة الى امته فكانه سلك بذلك طريقة البرهان
التي هي من شعب البلاغة فلذا جعل التصلية مقصودا اصليا من النداء واوردها على طريق
صنعة الاستغراب المقبولة عند اولي الالباب والاولى ان يقال صل وسلم لما قيل بكراهة
الاقتصار على الاول الا ان لا يثبت الكراهة عنده او لكونها مجبورة بايراد التصلية مقصودا
بالنداء والحق ان الصلوة متضمنة للسلام ولذا ورد في الحديث اللهم صل على محمد وعلى آل
الحديث كما هو المعتاد في كل صلوة   المؤيد بقواطع الحجة اللام في الحجة ان كانت عوضا عن المضاف
اليه وقد اختاره اكثر النحاة فذلك الضمير اما راجع الى الله تعالى فيكون في هذه الفقرة اشارة
الى ان آية نبينا عليه السلام اعظم من آيات سائر الانبياء وان كان راجعا الى نبينا فيفيد ان حجته عليه
السلام كلها قاطعة ويكون الكلام ح ساكتا عن حجج سائر الانبياء لكن لما كان هذا الكلام في مقام
المدح يستفاد منه ايضا ان حجته عليه السلام اعظم الحجج وان لم يكن عوضا عن المضاف اليه

تفوق

اعادته في مقام الضمير يدل على التغاير وان قيل بان المراد المعرف عين الاول   الانسان بعثه اه
عبر بالانسان اشارة الى جواز نبوة النساء كما نقل ذلك عن الاشعري في حق مريم وآسية عليهما
السلام وان لم يكن ذلك اصح ومع هذا يخرج الملك والجن اذ النبي لا يكون الا انسانا فما قيل من ان
الاولى ان يقال رجل ليخرج النساء لان النبي لا يكون منهما على الاصح ليس بشيء لانه لا بد ان يشير
الى مذهب امامه كما اشرنا اليه ولان الرجل كما يطلق على الانس يطلق على الجن ايضا مع ان الصحيح
انه لا يكون منه النبي فالتنبيه على الصحيح باخذ الانسان حيث يخرج منه الجن ح اولى من التنبيه
على الاصح باخذ الرجل ليخرج النساء هذا واما الرسول فقد جوز كونه ملكا ولذا ذهب الشيخ ابو
منصور الماتريدي الى العموم والخصوص من وجه بينهما وجوز في كتاب التاويلات في قوله تعالى
جاعل الملئكة رسلا الاية كون تلك الملائكة رسلا بالمعنى الشرعي اعني المبلغين عن الله
تعالى الى اقوامهم لا بالمعنى اللغوي ويرد عليه ان الظاهر في الاية من الرسل هو الرسل بالمعنى
اللغوي وان كان المتبادر من القران هو الحقايق الشرعية لان تبليغهم بالنسبة الى الملائكة
غير محتاج اليه وبالنسبة الى الانبياء لا يقتضي رسالتهم بالمعنى المتنازع فيه ههنا
فالظاهر في الاية هو المعنى اللغوي اعلم انهم بعدما اتفقوا على اختصاص النبي بالانسان وعلى
عدم مباينتهما لاجتماعهما في مادة واحدة قال الله تعالى في حق اسمعيل عليه السلام وكان رسولا
نبيا اختلفوا في انهما متساويان كما ذهب اليه جمهور المعتزلة وقد ارتضاه التفتازاني
لكن ح باعتبار ان الرسول مختص بالانسان كالنبي او ان النبي اعم مطلقا من الرسول كما ذهب اليه
البعض حيث فسره بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه اعم والظاهر ان مراده ان
الرسول اعم مطلقا من النبي وذهب بعضهم الى العموم من وجه بينهما وهو الذي مال اليه الشيخ
ابو منصور رحمه الله وقد عرفت ما في كل منهما آنفا والظاهر ما ذهب اليه جمهور اهل السنة
ويدل عليه قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الاية وقوله عليه السلام حين سئل
عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا فقيل كم الرسل منهم فقال ثلثمائة وثلثة عشر
جما غفيرا رواه البيضاوي اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه لو كان الرسول اعم من النبي
او مساويا له لما عطف على الرسول لان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص وكذا نفي احد المتساويين
يستلزم نفي الاخر واما ما قيل من ان كلا من الاية والحديث لا يثبت المدعى اعني اعمية النبي
من الرسول مطلقا اما الحديث فلجواز ان يكون بينهما عموم من وجه فنفي احدهما ايضا لا يستلزم
نفي الاخر فلا يلزم الاستدراك في العطف فمنظور فيه اما اولا فلان كلا من ذلك موقوف على
ثبوت الرسول من غير الانسان وقد عرفت ما فيه والاحتمال لا يكفي في الاستناد لكن عرض المانع

لكن قيل لفظ انسان يطلق على الذكر واما على الانثى فبانثيه كما قيل انسانة فانه غير الفصيح منها فعلى هذا لا يحصل الانثى المذكور ما حاصله مع

ثم العكس اعني كون النبي اعم مطلقا من الرسول ح

وأما الحديث فلجواز ان يكون السؤال عن عدد الرسل من الانسان لا عن عدد مطلق الرسل ح

انما هو اثبات العموم من وجه بينهما ولم يثبت ذلك بعد واما ثانيا فلان سياق الاية صريح في ان
كلا من الرسول والنبي هو الذي القاه الشيطان في امنيته فنسخه الله تعالى عقيبه مع ان الكل اتفقوا
على عصمة الملائكة عن القاآت الشيطان وتخصيصه بالرسول والنبي اللذين هما من الانسان
بلا مخصص على انه موقوف على ثبوت الرسالة الشرعية هنا ولم يثبت ذلك والتحقيق انه لا معنى مخصص
لاطلاق الرسول والنبي بالمعنى المتنازع فيه على الملك وانه لا منع من اطلاق النبي بالمعنى اللغوي
على الملك كما انه لا منع من اطلاق الرسول بهذا المعنى عليه كما ورد في القران فظهر من هذا ايض
انه لو كان اطلاق الرسول على الملك بالمعنى الشرعي لزم ان يطلق عليه النبي بهذا المعنى مع ان الاتفاق
على عدم الاطلاق فان بنوا ذلك على ورود اطلاق الرسول عليه في الشرع دون النبي يكون هذا
خارجا عن الاصطلاح مبنيا على الاذن والسماع فلا وجه فيه لاعتبار المعنى المتنازع فيه
ثم البعث ههنا معنوي لا حسي وهو ارسال الله اياه الى عباده وهذا موجود في جميع المواد غاية
انه يوجد ذلك في بعض الانبياء مع البعث الحسي كبعث موسى من طور الى مصر او يكتفى بالبعث
المعنوي كما في نبينا عليه السلام حيث بعث في مكة الى اهلها على ان بعثته موسى بعثته
الى العباد في اي محل وجد واما بمعنى حمله على التبليغ وذلك معنى متعارف ههنا فلا وجه
لارتكاب المجاز بجعله من ذكر العام وارادة الخاص والخلق بمعنى المخلوق الشامل للواحد
والكثير وللثقلين ولما كان متبادرا في الانس تركه في شرح المقاصد ولما اتفقوا على انه
عليه السلام مبعوث الى الثقلين ولا يتوهم انه لا يكون التعريف مانعا لما اتفقوا ايض
على ان ما عداه من الانبياء مبعوث الى الانس فقط لما قد عرفت انه شامل للواحد والكثير
انسا كان او جنا وتلخيصه ان النبي هو المبعوث الى المخلوق واحدا او كثيرا من الانس والجن
او من كليهما ولا يخفى انه لا يخرج عنه فرد من الانبياء هذا لكن يرد عليه انه يلزم ان يكون بعض
الانبياء مبعوثا الى الجن فقط ولم يذهب اليه احد فالاولى تركه كما في المقاصد وشرحه وان
لم يتفطن له الناظر وههنا لتبليغ ما اوحاه اه مفعول له للبعث الذي هو فعل الله
وهو قد يكون غاية مترتبة وسببا حاملا على الفعل وقد يكون علة باعثة فالتبليغ من الاول
لا من الثاني لانه ... علة باعثة ... وان كان سببا له ومترتبا عليه في الخارج فاللام
فيه لام الغاية والمصلحة ويسمى لام الفائدة ايض لا لام الغرض والعلة الغائية فيكون توافقا
لما عند الاشاعرة النافين لتعليل افعال الله تعالى بالاغراض ومنهم المصنف والشارح فان كان
حق اللام ان يدخل على ما هو غرض فيكون فيها استعارة تبعية بان يشبه ترتب التبليغ على
البعث بترتب الغرض على فعل ويستعمل اللام التي حقها ان يستعمل في الثاني في الاول كما اشار

اشار اليه البيضاوي في قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وان كان في كون العبادة
غاية مترتبة كلام ايض بخلاف التبليغ وان كان من حقها ان تدخل على ما هو غاية ايض فلا حاجة
ههنا الى الاستعارة التبعية والظاهر ان مراد البيضاوي بما ذكره في الاية المذكورة انما
هو رد المعتزلة المستدلين بها على جواز تخلف مراده الله تعالى عن ارادته بناء على ان اللام
لام الغرض مع ان العبادة لم تحصل في خلق كثير من الجن والانس وحاصل رده انها لام المصلحة
والفائدة لا لام الغرض فليس للخالق تعالى في ذلك قصد عبادتهم وارادتها حتى يلزم التخلف
المستحيل في حقه تعالى بالنظر الى الكثير من الجن والانس وانما يقال في امثاله غرض الله
تعالى على سبيل التشبيه بمعنى انه لو صدر عن غيره لكان غرضا لا على سبيل الحقيقة ولا يخفى
على من له تامل صادق انه ليس في كلامه جعل اللام استعارة تبعية لا يقال المستفاد
من كلامه انه اعتبر الاستعارة في مدخول اللام فيكون اللام استعارة تخييلية لانا
نقول لم لا يجوز ان يكون اللام مشتركة بين المعنيين ويكون النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة
انما هو في تعيين المراد ويكون اعتبار التشبيه انما هو في اطلاق الغرض على مثله
فليتدبر بالاهتمام فان هذا التقرير مخالف لما اشتهر بين الانام ثم ان التبليغ مصدر
مضاف الى المفعول والفاعل وهو ذلك الانسان متروك وكلمة ما المضاف اليها عبارة
عن الاحكام من الاوامر والنواهي كما وقع ذلك في شرح العقائد للتفتازاني وليت شعري
ما وجه التخصيص بالاحكام فان التبليغ عام لها ولغيرها قال الله تعالى يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك من ربك وظاهر ان المنزل اعم من الاحكام وغيرها فلعل العدول عن الاحكام
الى الكلمة ما اشارة الى ما ذكرناه فلا وجه للتخصيص بالاحكام بعد التعبير باللفظ العام
والوحي عند اهل الشرع نوعان الاول ظاهر وهو ثلثة اقسام الاول ما سمع النبي من ملك
يتيقنه وهو الذي نزل عليه بلسان الروح الامين كالقران والثاني ما وضح له باشارة
الملك بلا كلام منه كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت
حتى تستكمل رزقها والثالث ما لاح لقلبه يقينا بالهام الله تعالى بان اراه الله تعالى
بنور من عنده كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اريك الله تعالى والثاني باطن وهو ما ينال بالاجتهاد
ومنعه بعضهم وجوزه اخرون والتفصيل في اصول الفقه ولا يجوز ان يراد من الوحي
ههنا المعنى الاعم الشامل للظاهر والباطن لان النبي غير مأمور بتبليغه والا لكان وحيا
ظاهرا وهو خلاف المفروض وكيف يراد ذلك وهم جوزوا الخطأ في اجتهاد الانبياء وان
لم يقرروا عليه ففساد التعميم المذكور اظهر من ان يخفى والجار في اليه متعلق باوحى وصلة

التبليغ محذوف لظهوره ولقوله الى الخلق سابقا ولا يجوز تعلق الجار المذكور بالتبليغ اذ لا
معنى لتبليغ مطلق ما اوحى الى الخلق لان ذلك الموحى ان كان الى ذلك المبلغ فهو عين تعلق الجار
بالوحى فقط وان كان الى غيره فلا معنى ايض لبعث الله تعالى اياه لتبليغه الى الخلق لانك
قد عرفت ان الوحى شامل للاقسام الثلثة فاذا اعتبر تعلق الجار بالتبليغ وقطع تعلقه بالوحى
يكون ذلك الوحى الى غيره فلا يوجد هنا وحى بالنسبة اليه فلا بعث بالنسبة اليه ح قطعا
واعتبار تعلقه بالتبليغ ثم اعتبار الجار الاخر مثله المتعلق بالوحى لغو وفضول من الكلام
والحق ان سياق الكلام ايضا يأبى عن التعلق المذكور كما يأبى عنه ايض قوله فيما بعد من اوحى
اليه هذا فح يرد عليه ان التعريف على هذا لا يشمل انبياء بنى اسرائل المبعوثين لتبليغ ما اوحى
الى موسى لا لتبليغ ما اوحى اليهم بل يرد عليه انه لا تبليغ هنا بل الموجود انما هو تقرير شريعة
موسى لا تبليغه اذ لا وحى اليه حتى يوجد تبليغه والجواب عنه بانه يحتمل ان يتعلق بالتبليغ
قد عرفت ما فيه من الركاكة والفساد وكذا الجواب بانه على تقدير تعلقه بالوحى يحتمل ان يوجد
هناك واحد من اقسام الوحى اذا انتفاء جميعها هناك مم ولو سلم فيجوز ان يكون المراد من
الايحاء الى ذلك المبعوث اعم من الايحاء الى نفسه والى متبوعه من الرسول لليس بشيء ولانه
اذا وجد هناك شيء من اقسام الوحى المذكور يلزم ان يكون متبوعا لا تابعا مع انه المفروض
ثم ان التعميم المذكور مع ركاكته وعدم مساعدة العبارة عليه لا يدفع الايراد اذ لا تبليغ
هناك وانما الموجود هو التقرير كما اشرنا اليه فلا مخلص عن هذا الآبان يلتزم ان الوحى فى التعريف
اعنى به الوحى الظاهر اعم من ان يكون اجماليا او تفصيليا ويلتزم وجود الوحى الاجمالى فى المادة
المذكورة على معنى ان الله تعالى يقول له مثلا بلغ التورية التى عندك الى قوم كذا فيوجد فيه
التبليغ ايض بالنظر الى مطلق المخلوق غايته انه يكون بالنظر الى من يجيء بعد عصر النبى
السابق على ذلك النبى المبعوث فيندفع الايراد ان المذكوران ثم ان هذا التوجيه وان امكن
بالنظر الى وجود لفظ الاحكام فى التعريف لكنه بالنظر الى كلمة ما كما ههنا ظاهر جدا وانتم
تتفطنوا وعلى هذا اى وعلى هذا التعريف لا يشمل المعرف اى النبى من اوحى اليه لكماله
فى نفسه اه لان النبى معرف بهذا التعريف وظاهر ان التعريف المذكور لا يشمله لعدم وجود
البعث هناك الى الخلق حتى يوجد التبليغ بالنظر اليهم بناء على ان المتبادر من المغايرة بين المبعوث
والمبعوث اليهم والمبلغ والمبلغ اليهم المغايرة الذاتية لا ما هو اعم منها ومن الاعتبارية فلا يشمله
المعرف فلا يكون التعريف جامعا لافراده وما هو كذلك فهو غير صحيح اللهم الا ان يتكلف اه
ظرف لعدم الشمول اذ لم يوجد فى كلام الشارح غيره اى لا يشمل التعريف المذكورة المادة المذكورة

الجيب هو المبلغ

المذكورة فى جميع الاوقات الا وقت ان يتكلف وحمله على انه ظرف لعدم الصحة الملحوظة هنا كما اشرنا
اليه كما يأبى عنه قوله لا يشمل اه لانه اشارة الى الصغرى النقض المذكور وعدم الصحة الملحوظة
اشارة الى كبراه ودفعها انما يكون بعد دفع الصغرى على ان دفع مثل الايراد المذكور انما يكون
بتحرير المراد يأبى عنه ايض ما نقل عنه ههنا فى وجه التكليف حيث قال بان يحمل التعريف على معنى
انه تعالى بعثه لتبليغ ما اوحى الى غيره اعم من ان يكون ذلك الغير غيرا بالذات او بالاعتبار فزيد
من حيث انه اوحى اليه مغاير له من حيث انه عمل به انتهى اقول قد بنى هذا التوجيه على انه مأمور
بتكميل النفس الناطقة علما وعملا اذ الكمال انما يكون بامتثال امر الملك المتعال واما قبل الامر
والامتثال به فلا كمال هنا ولا اطمينان فافهم لكن يرد عليه ان الكل مأمور بتكميل النفس علما
وعملا فيلزم ان لا يكون التعريف مانعا الا ان يقال ذلك على السنة انبيائهم بخلاف المادة
المذكورة لكن الامر بعد هذا مشكل اذ التعريف المذكور صادق على انبياء بنى اسرائل بجعل الوحى
فى التعريف اعم من الذات او بالواسطة كما ذكروا فيلزم من اجتماع هذين الامرين اعنى التكلف
المذكور وما حرروا فى الوحى ان لا يكون التعريف المذكور بعد التكلف مانعا وقد عرفت منا
المخلص عن ذلك فتذكر هذا ويمكن الجواب عنه بمنع الكبرى التى اشرنا اليها اعنى عدم صحة هذا
التعريف الذى ثبت عدم الشمول بان يقال يجوز التعريف بالافراد المشهورة للمعرف وهم الذين
بعثوا للتبليغ الى الناس والقرينة على هذا التخصيص ظاهرة اذ لا نعرفه ولا يلزم علينا بيان
حقيقته ولعله اشار اليه بقوله كما قيل وقد اجيب عنه بمنع كون زيد نبيا ولو سلم فلا نسلم عدم
صدق التعريف عليه كيف وقد روى عنه عليه السلام انه قال يا ايها الناس هلموا الى فانه لم يبق
على دين خليل ابرهيم عليه السلام غيرى فكان مبلغا الى غيره انتهى واقول والذى يستفاد من كتب
الصحاح الحديث مثل البخارى وغيره انه انما قال هذا الكلام بعدما دار البلدان وشاور مع
الاحبار والرهبان ورأه الله فى كل من اليهود والنصرانية الخذلان واستحسنوا بقائه على دين
خليل الرحمن فبعد هذا قال هذا الكلام نصيحة للاخوان فكيف يستفاد منه انه مبعوث من الله
الملك المنان الى ابناء الزمان فتدبروا وعلى الله التكلان ثم الاولى للشارح ان يترك هذا البحث
من البين الا انه اورده لنكتة اشرنا اليها فى صدر المبحث يعرفها الفطن والرسول قد يستعمل
مرادفا له اه اشار بتقديمه الى ترجيح الترادف بينهما مع ان اخصية الرسول من النبى راجح عند
جمهور اهل السنة الا ان يقال قدمه لكون المقام مقام اجتماعهما اذ لا شك ان القائل عليه
السلام بالحديث المذكور رسول بل هو سيد المرسلين عليهم السلام اى امة الاجابة وهم الذين
امنوا به صلى الله عليه وسلم واجابوا به فى جميع ما علم مجيئه به ضرورة وهو الظاهر الراجح الكافى

قوله فزيد من حيث انه اوحى اليه اه
قبل والاولى فى التعبير ان يقول
فزيد من حيث نفسه المطمئنة مبعوث و
مبلغ ومن حيث نفسه الامارة مبعوث اليه
ومبلغ اليه وعلى هذا يتصور تبليغ شخص
الى نفسه ويندفع الاوهام هذا ولا يخفى ما فيه
فان المتشخص اذا وصل الى مرتبة النفس المطمئنة
انقادت النفس الامارة ضرورة فلا معنى لكونه
مبعوثا باعتبار المطمئنة اليه باعتبار النفس الامارة
ونظر هذا الكلام يتجه بان صحح غلط فاحش ثم خالفه
ما اشار اليه هذا منه

حسن جلبى

فى هذا المقام اذ المطلب ظنى يكفى فيه الرجحان وانما قلنا بهذا هو الظاهر لان اكثر ما ورد فى الاحاديث ذكر
او فى جنس الحديث على هذا الاسلوب اى بالاضافة الى نفسه المشعرة بنوع من التعظيم اريد
به اهل القبلة وهم اهل الاجابة وما نحن فيه من هذا القبيل بقرينة السابق والاكثر كاف
فى اثبات المدعى الذى هو الرجحان الكافى فى المطلب الظنى وما ورد فى بعض الاحاديث مما
يقتضى كون المراد من الامة امة الدعوة فانما هو لمانع هناك من ارادة اهل القبلة فاذا
لم يوجد مانع فلا وجه ح لترك التشريف الذى اشعر به الكلام ثم ان دعوى الرجحان هنا
انما هو بالنظر الى ذات الحديث هنا واما بالنظر الى الحديث الذى نقله البيضاوى فى
تفسير قوله تعالى ان الذين فرقوا دينهم الاية حيث قال قال النبى صلى الله عليه وسلم افترقت اليهود
احدى وسبعين فرقة كلها فى الهاوية الا واحدة وافترقت النصارى ثنتين وسبعين
فرقة كلها فى الهاوية الا واحدة الحديث فالمراد به امة الاجابة هنا ايض اذ لا شك ان النبى
صلى الله عليه وسلم ذم اليهود والنصارى بسبب انهم امنوا بموسى وعيسى عليهما السلام
ثم حرفوا الكتب وغيروا الطرق وتشعبوا كل شعب لا طائفة واحدة منهم ثم عطف بيان حال امته
فكانه قال عليه السلام ليس هذا اول حادثة وقعت فيكم ونقض العهد من اتباع الانبياء جاد
قديما وحديثا ففيه تهديد لهم وتسلية لنفسه المباركة وايض المقابلة المذكورة تدل
على ان المراد من الامة امة الاجابة اذ لو كان المراد به امة الدعوة لكان شاملا لليهود
والنصارى مع انه عليه السلام اوردها فى مقابلتهم وانما زاد فرقة امة محمد عليه السلام اشارة
الى زيادة ابتلائه او لكونه مبعوثا الى كافة الناس او لكثرة الشرور فى اخر الزمان ولما قيل
من ان الظاهر من اليهود والنصارى امة موسى وعيسى وهم الذين امنوا بهما قبل بعثة نبينا عليه السلام
فح يرجح حديث البيضاوى ارادة امة الدعوة انتهى فان اراد به ان الحديث دل على ان امة موسى
صاروا احدى وسبعين فرقة فزاد عليه امة عيسى بواحدة بجعل اليهود فرقة واحدة فيزيد عليه امة
محمد بواحدة اخرى بجعل النصارى فرقة اخرى كما هو الظاهر من سباق كلامه فيكون المراد من الامة
هنا امة دعوة فيرد عليه كما سيذكره هذا القائل ان الكفر ملة واحدة فينبغى ان يكون اليهود
والنصارى فرقة واحدة على انه يلزم ح قران الكافر مع المؤمن فى الحكم بكونهم فى النار وان اراد
ان الحديث دل على ان امة موسى افترقت بالعدد المذكور فزاد عليه امة عيسى بواحدة ويزيد
عليه امة محمد بواحدة اخرى فيبلغ الى العدد المذكور مع عموم الامة من الدعوة والاجابة فيرد
عليه انه على هذا يكون اليهود احدى وسبعين والنصارى واحدة وامة محمد واحدة اخرى وهو
بعيد جدا من وجوه اما اولا فلان اليهود المفترقة الى العدد المذكور لا يكون المراد بها امة الدعوة

وتفترق امتى ثلثا وسبعين فرقة كلها فى الهاوية الا واحدة مرمد

كانبوا

الدعوة لكونها اول الكلام فالمراد به امة الاجابة فاذا افترقوا فلا بد ان يفترق ايض من اجابوا
بعيسى ومحمد عليه السلام والفرق تحكم واما ثانيا فلان قوله عليه السلام كلها فى النار الا واحدة
الحديث يدل قطعا على ان بعض امته الاجابة لا يكونون على هديه وهدى اصحابه وهو شاهد
فى العالم قطعا ولو كان الامر كما اراد لزم ان يكون كل اهل القبلة على سيرة اصحابه وهو خلاف
الواقع واما ثالثا فلانه لا معنى ح للتهديد والترغيب وقد سبق صلى الله عليه وسلم لذلك
فالحق انه لا ينبغى التوقف فى دلالة حديث البيضاوى على ان المراد من الامة هنا امة الاجابة
قال بعض شراح اه ذكره الطيبى فى شرح مشكوة المصابيح وانت تعلم بعد جدا
اه فى هذا العنوان اشارة الى ان بعد هذا الحمل فى غاية الوضوح فكانه معلوم لكل مخاطب فلا يحمل
الحديث على مثل هذا التوجيه البعيد مع وجود الوجه الظاهر الراجح الكافى فى هذا المقام
فلا منافات بينه وبين ما ادعاه اولا من الرجحان كما ظن فليس مقصوده من هذا الكلام توجيه
البعد المشار اليه فى كلام ذلك الشارح لانه فيما له وجه صحة فى الجملة كما ظن ايض بل المقصود
انما هو رده من غير منافات لاول كلامه فان فرق الكفرة اى اصولها التى بينها مخالفة
معتدة بها اكثر من هذا العدد بكثير فما ظنك بمجموع فرق المسلمين والكافرين الواردة ههنا ح
لا يقال الكفر ملة واحدة فليكن مجموع الكفرة بعد البعثة فرقة واحدة والبواقى من اهل القبلة
لانا نقول فلم لا يجوز العكس بل هو اوفق لظاهر الحديث حيث لا يحتاج ح قوله كلها فى النار
الى تكلف فى التوجيه بل يمكن ان يكون اهل الاسلام فرقة واحدة ايض اذ لا وجه للتفريق ح بين اهل القبلة
فلا يبلغ الفرق العدد المذكور على ان مثل قوله تعالى وقالت اليهود ليست النصارى
على شىء وقالت النصارى ليست اليهود على شىء يدل على ان كلا منهما ينبغى ان يعد فرقة مستقلة
اذ فرق اهل الاسلام انما تتشعب بمثل هذا القول من جهة تكفير بعضهم بعضا فاذا كان الفرق
من اهل الاسلام حصلت بهذا الوجه ينبغى ان يعد الكفرة ايضا فرقا عديدة لا سيما اليهود
والنصارى المنصوص تشعبهم بالمعنى المراد هنا فكون الكفر ملة واحدة وان ورد فى الاثر
لكنه لا يكفى ههنا فى كونهم فرقة واحدة كما حققناه ولعل هذا هو مراد الشارح وانه يتفطن
له الناظرون السين اما للتاكيد هنا اى لتاكيد الحكم بوقوع الافتراق بهذا العدد لانه
مجهول متردد فيه للمخاطب فاكده النبى صلى الله به فافاد ان هذا الافتراق واقع لا محال فيفيد
تحقق وقوعه سواء كان فى الحال او فى الاستقبال مع ان وضع السين للاستقبال فيكون
هذا معنى مجازيا لكنه لكونه عادة الشارح فى امثال هذا المقام وافادته التاكيد ايض قدمه
على الاحتمال الثانى العارى عن هذه المزية فمعنى كلام السين اما بمعناه المجازى واما بمعناه

الظاهر هو الكفر بمرم

اهل القبلة

الحقيقي فعلى هذا يندفع عنه ما اوردوا عليه من انه احتمال ضعيف فكيف يقدم على الاحتمال الراجح اعلم
ان هذا المقام صار مزلقة للناظرين ونحن اشرنا الى حاصله لكن نفصله بعض التفصيل ليتضح حقيقة
الحال فنقول وبالله التوفيق قال الزمخشري السين اذا دخلت على فعل محبوب او مكروه افادت انه
واقع لا محاله وقد اومى الى ذلك سيبويه فقال في قوله تعالى فسيكفيكهم الله تعالى ان ذلك كائن لا محالة
وان تاخر الى حين وقد صرح بذلك في قوله تعالى اولئك سيرحمهم الله تعالى فقال السين يفيد وجود الرحمة
لا محالة فهي توكد الوعد كما توكد الوعيد اذا قلت مثلا سانتقم هذا كلامه وهكذا اشار اليه
الكشاف في امثال هذه الآي وكذا البيضاوي وغيره اذا عرفت هذا فاعلم ان الشارح رحمه الله
اشار اولا الى ما ذكره ائمة التفسير في الايات المذكورة من ان المقصود به تاكيد الافتراق بهذا العدد
بانه واقع لا محالة من غير ان يراد به الاستقبال فقط اعني الافتراق الواقع بعد حيوته كما في
الوجه الثاني والقرينة هو وقوع هذا الحديث وصدوره منه عليه السلام في مقام تهديد
اصحابه وامته وذلك المقام يقتضي تاكيد الكلام فحملها على التاكيد ثم اشار ثانيا الى معناه
الحقيقي اعني وقوع هذا الافتراق بعد وفاته عليه السلام لان المتبادر من الاستقبال في هذا
الافتراق هو الاستقبال بالنظر الى عصره عليه السلام لا بالنظر الى زمان التكلم وهذا ظاهر
المصنف ولكون الوجه الاول معروفا في امثال هذا المقام وعمومه بجميع الايام وكماله في تهديد الانام
قدمه على الاحتمال الثاني وقد اشتهر ان المجاز المتعارف اولى من الحقيقة وان خصصوه بالاماميين
على انه يمكن ان يكون حقيقة عرفية عند الائمة من النحاة والمفسرين هذا واما ما قاله الفاضل
المحشي بعد بسط مقدمة حاصلها ان المضارع المشتق من الفعل التدريجي كالافتراق المذكور كالبنو هم
ههنا وكالصلوة ونحوها لا يلزم في ان ينسب حقيقة الى الفاعل صدوره منه بتمامه بل يكفي فيه
شروعه الا يرى ان الشارع في الصلوة يقال له هو يصلي حقيقة وان لم يات الا بجزء قليلا
من اجزائها متصلا من ان مراد الشارح انه يحتمل ان يشرع الامة في الافتراق بهذا العدد
في زمان التكلم اذ الامة في زمان التكلم ليسوا منحصرين في الاصحاب حتى ينافيه سياق الحديث ويحتمل
ان يشرعوا فيه بعد حيوته عليه السلام فعلى الاول يكون الافتراق الواضح عند المخاطبين قرينة
يصرف السين عن معناه الحقيقي اعني الاستقبال فيحمل المضارع على الحال ويكون السين
لتاكيد الحكم بالافتراق والمعنى ان الامة شرعوا في الحال في الافتراق ويتم في زمان قريب من التكلم
ففائدة التاكيد بالسين دون سوف وغيرها من ادوات التاكيد هي الاشارة الى ان الافتراق
المذكور يتم في زمان قريب من التكلم بخلاف التاكيد بسوف في مثل قوله تعالى ولسوف يعطيك

يعطيك الاية فانها تشير الى ان الاعطاء الذي يستعقبه الرضاء انما هو مجموع ما في الدنيا والاخرة وان
شرع في الحال الذي هو زمان نزول هذه الاية وبخلاف ساير ادوات التاكيد اذ لا تشير الى
الاستقبال اصلا وقد عرفت في البسط انه لا يلزم من هذا الحمل خلاف الواقع وعلى الثاني يكون
عدم شروعهم الواضح ايضا قرينة معينة لحمل المضارع المشترك بين الحال والاستقبال
على الاستقبال فح يجب حمل السين على معناه الحقيقي اعني تقريب وقوع الافتراق المذكور
الى زمان التكلم والمعنى ستشرع الامة في الافتراق او سيقع شروعهم واتمامهم اذ الظاهر ان
الافتراق المذكور لكونه مستلزما للخروج عن عهدة التكليف لا يكون الا في الدنيا التي هي دار
التكليف فقط فيدل بظاهره على ان الافتراق المذكور يتم قبل انتهاء ايام الدنيا انتهى
ملخصا ففيه بحث اما اولا فلانه لو سلم ان في زمان التكلم بهذا الحديث اشخاصا مؤمنين يمكن
ان يشرعوا في الافتراق بالعدد المذكور لكن من اين يعلم انهم شرعوا في الحال في الافتراق المذكور
فضلا عن الوضوح عند المخاطبين بل الذي يقتضيه العقل والنقل ان يكون المخالفون
فرقة واحدة ليس الا لان الناس في عصره عليه السلام قسمان قطعا وعلى ما ذكره من حمل
المضارع على الحال يلزم ان يوجد نبذ من كل فرقة والواقع خلافه فضلا عن وضوح القرينة
هناك وقد قال في شرح المواقف قال الامدي كان المسلمون عند وفات النبي صلى الله عليه وسلم
على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشا الاختلافات
وقت احتضاره عليه السلام وبعد وفاته على ما فصلوه فهذا صريح في ان الموجود في
عصره عليه السلام هو الفرقة الواحدة وايضا ذكر صاحب الملل والنحل ان الخوارج والغلاة
ظهرتا وقت خلافة علي رضي الله عنه وابتداءت منهما الضلالة والبدع وبعده وقع اختلاف
الامة في الاصول والامامة لا يقال قد ذكر ايضا صاحب الملل والنحل ان كل اختلاف وقع في اخر زمان
كل نبي فهو ناش من الاختلاف الواقع في اول زمانه واختلافات هذه الامة بعد علي رضي الله عنه
ناش من الاختلافات الواقعة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم من المشركين والمنافقين كاعتراض
بعضهم على النبي عليه السلام في قسمة الغنايم وغيرها فلعل حمل الصيغة على الحال كما هو في تحرير مراد
الشارح اما مبني على حمل امة الاجابة على الذين امنوا به في الظاهر ليشمل المنافقين كسائر الفرق
الضالة واما مبني على حمل الافتراق على ما هو اعم من المنشأ سواء كان من المشركين او من المنافقين في
زمانه عليه السلام بقرينة موجودة هناك عند الاصحاب لانا نقول هذا لا يفي بالمقصود قطعا
لان غاية ما ذكره صاحب الملل والنحل ان الاختلافات الواقعة في اخر زمان كل نبي ناش من الاختلاف
الواقع في عصره عليه السلام وليس في كلامه وجود كل اختلاف يكون بعد عصره في عصره بطريق

الابتدائية والجزئية اذ هو اللازم على تقدير حمل الصيغة على الحال بل اللازم وجوده زمان التكلم
على التقدير المذكور وانباته دونه خرط القتاد وحمل الافتراق على الافتراق الاعم الواقع من المشركين
والمنافقين لاثبات الحالية المذكورة ينافي غرض الشارح لان هذا الكلام من الشارح انما هو على تقدير
ان يكون المراد بالامة امة الاجابة فكيف يكون التعميم المذكور تحريرا لكلام الشارح على انه بعد هذا
لا يفي بالمقصود ايضا اذ لا فرق ولا اختلاف بين المشركين والمنافقين فالكل فرقة واحدة في عصيه
عليه السلام لاتفاقهم على بغضه وعداوته عليه السلام وتصويب بعضهم بعضا مع اتحادهم
في تخطئة اصحابه عليه السلام فالحق ان الموجود في زمان التكلم بهذا الحديث انما هو الافتراق المطلق
وليس هذا بمطلوب ح بل المطلوب انما هو الافتراق بهذا العدد وهو غير موجود قطعا واما ثانيا
فلانه على ما ذكره يكون السين مجازا محتملا بالقرينة المحتملة فلو سلم صحته وكفايته في هذا المقام
فالاظهر ان يقدم الثاني اعني كون السين على معناه الحقيقي على الاول كما هو عادة المفسرين
ايضا حيث يقدمون المعنى الحقيقي ثم الارجح فما وجه تقديم هذا الوجه المرجوح المحتمل على الراجح
على ان الامر هاهنا ليس كما ذكره ائمة التفسير من الوجوه المحتملة في القرآن لان القرينة ح لازمة
في كل من الاحتمالين فان كانت القرينة عندهم على وجود الافتراق المذكور في زمان التكلم فا
فالاحتمال الاول وان كانت القرينة فالاحتمال الثاني فاين احتمال الامرين بخلاف ما قررناه
واما ثالثا فلانه على ما ذكره يبقى هناك احتمال ثالث خلا عنه الحديث وهو وقوع الافتراق المذكور
ولو شروعا بعد زمان التكلم بخلاف ما قررناه واما رابعا فلانه مخالف لما حققه ائمة التفسير
اذ لم يذهب الى مثل ما ذكره احد منهم والذي حققوا في مثله ان معناه انه كائن لا محالة ولم
يفهم من كلامهم ان معناه انه يشرع في الحال ويتم الى زمان قريب على انه اذا كان الامر كما ذكره
لا يبقى معنى التاكيد واما الشروع في الحال والتمامية في زمان قريبا الى التكلم فليس معنى التاكيد
بل ذلك لكون الفعل الحال فعلا تدريجيا ومن شانه ان يتم في زمان قريب الى زمان التكلم خصوصا
في مثل العدد القليل هذا واما على ما حققناه في تقرير كلامه فلا يرد عليه شيء من هذه الابحاث
لانا لا نلتزم وقوع الافتراق المذكور زمان التكلم بل نلتزم ان ذلك واقع لا محالة لوجود القرينة
على هذا المعنى وهو كون الحديث تهديدا للامة وذلك يقتضي التاكيد ولاندراج جميع الاحتمالات
الثلاثة المشار اليها في هذين الشقين ولكونه موافقا لما عليه الجمهور حتى كان كالمثل المشهور ولذلك
رجح ذلك هذا الاحتمال المزبور على المعنى الحقيقي بتقديمه على هذا المشهور بين اعني به حمل الافتراق
المذكور على الافتراق عند العبور من بيت الحزن والدخول الى دار السلامة والسرور وانما اطنبنا
الكلام اذ قد زل في هذا المقام اقدام بعد اقدام والتوفيق من الله الملك العلام   فانما هو

على وجود الافتراق المذكور بعد حينونته عليه السلام

هو متحقق الوقوع اه بيان للعلاقة بين المعنى الحقيقي للسين وهو القرب من زمان التكلم وبين المعنى
المجازي الذي اريد به وهو التاكيد اي تحقق الوقوع فان ما يفيده التاكيد انما هو هذا وليس هذا
اشارة الى القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة على معنى انه واقع في كلام من لا يحوم حوله ريب كما وهم
لان هذا مشترك بين القبيلين فلا يصح ان يكون قرينة على ارادة التاكيد قطعا بل القرينة هنا ما
حققناه سابقا فتذكر ثم ان مراده ان ما هو متحقق الوقوع ولم يقع بعد اذ الكلام ليس الا فيه قريب
كما وقع في قولهم ما ابعد ما فات وما اقرب ما هو آت وليس مراده ان كل ما هو متحقق الوقوع
مطلقا قريب اذ لا يدعيه عاقل لانه شامل لما وقع في كل من الازمنة فكيف يصح دعوى انه قريب
على اطلاقه فعلى هذا لا حاجة الى حمل هذا الكلام على الايجاب الجزئي على معنى ان بعض ما هو
متحقق الوقوع قريب لان الكلام المذكور صحيح على كليته بملاحظة ما ذكرناه على انا نقول هذا
التعبير انما يقال فيما لم يقع على ما يشهد به قولهم يعبر عن المضارع بلفظ الماضي تنبيها على
تحقق وقوعه هذا وليس مراده ايضا انما هو متحقق الوقوع كالقريب في تحقق الوقوع لانه
مع كونه مستلزما لكون المشبه به اضعف من المشبه مع انه يجب ان يكون اقوى منه يستلزم
ان يكون معنى السين هو القريب دون القرب وان يكون المعنى المراد به انه متحقق الوقوع
لا تحقق الوقوع وهو خلاف الواقع بل كل من متحقق الوقوع والقريب معنى لمدخول السين والقول
بانه يحتمل ان يحمل كلامه على الاستعارة بالكناية في مدخول السين لا على الاستعارة
التبعية في نفس السين كما اشار اليها الشريف في قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم الآية منظور
فيه لان تحقق الوقوع معنى مجازي للسين فلا يوجد هنا ما هو متحقق الوقوع مع قطع النظر عن
السين حتى يشبه ذلك بالقريب ويثبت له ما من خواص القريب استعارة تخييلية كما ذكره
الشريف في مثله فالحق ان قوله فان ما هو متحقق الوقوع قريب ان كان معناه ان ذلك كالقريب
فكما لا يصح في ذاته لمخالفته قاعدة التشبيه لا يصح ايضا ان يكون اشارة الى توجيه الاستعارة
بالكناية في مدخول السين على مسلك الشريف على انه ح يكون السين باقيا على معناه كما هو الظاهر
فيكون مخالفا لغرض الشارح نعم لو قيل بتشبيه الافتراق المذكور بالقريب واثبت للاول ما هو
من خواص الثاني لكان موافقا لما ذكره الشريف في مثله لكن اين هذا من غرض الشارح المحقق
كما في قوله تعالى ولسوف يعطيك الآية اعلم ان اللام الداخلة على الفعل في امثاله لام موطئة
للقسم اي هي داخلة على قسم مقدر وتدل وضعا على وقوع مدخولها في الحال ولا تدخل عليه
~~الا مع احدى نوني التاكيد خلافا لابي علي فانه جوز دخولها في الحال ولا تدخل عليه الا مع احدى~~
~~نوني التاكيد خلافا لابي علي فانه جوز دخولها مع مطلق التاكيد سواء كان التاكيد باحدى~~

القائل هو الهندي م

نونی التاکید خلافا لابی علی فانه جوز دخولها علیه مع مطلق التاکید سواء کان التاکید باحدی نونی
التاکید او بحرف اخر کالسین وسوف المفیدین للتاکید ح فقط وان کانا موضوعین لتقریب الاستقبال
اذا تمهد هذا فاعلم انه لما کان بین مدلولی اللام وسوف تنافیا من حیث ان الاول للحال والثانی
للاستقبال وتعذر الجمع بینهما فذهب جمهور الائمة من النحاة والمفسرین الی ان اللام ههنا لیس لام
القسم الداخلة علی الفعل لفقد شرطها الذی هو التاکید باحدی النونین بل لام الابتداء الداخلة
علی الجملة الاسمیة ای لانت سوف یعطیک ربک وهذه اللام ایض موضوعة للحال فتحمل فی الایة
علی معنی تحقق الوقوع ولما کان سوف عندهم فی الایة محمولا علی معناه الحقیقی بناء علی ان
الاعطاء الذی یستعقبه الرضاء انما هو بعد زمان التکلم بل فی الاخرة وکان اللام المذکور
للتاکید لما ذکرناه کان معنی الایة ان ذلک العطاء کائن لا محالة وان تاخر الحکمة کما اشار
الیه البیضاوی فصح الجمع بینهما وذهب ابو علی الی العکس من ذلک بناء علی ان الظاهر من
اللام لام القسم وانه یجوز توکیده بسوف کما جاز بغیرها من نونی التاکید وعلی ان الظاهر
ان الاعطاء لیس مقصورا علی الاعطاء الذی فی الاخرة بل مجموع ما فی الدارین من کمال العلم
وظهور الامر وما ادخر له فی الاخرة مما لا یعلم کنهه سواه ولاشک ان بعض اجزاء هذا المجموع
واقع فی الحال فیحمل اللام علی معناها وسوف علی تاکید الحکم هکذا اقرره بعض الناظرین
ثم قال والشارح اشار فی تاییده کلامه الی ما ذهب الیه ابو علی الفارسی ولا یلزمه بناء
ما ذکره علی مذهب جمهور الائمة انتهی وقد اخذه من کلام الناظرین ههنا وفیه بحث ایض
اما اولا فلان مبناه علی حمل کلام الشارح علی ان السین للتاکید وانه افاد ان الافتراق
بالعهد المذکور شرع فی زمان التکلم ویتم فی زمان قریب وقد عرفت ما فی هذا التقریر
من وجوه من الابحاث واما ثانیا فلانه لا وجه لبناء کلامه علی مذهب واحد منهم مع صحة بنائه
علی مذهب الجمهور لان الغرض من التایید انما هو کون السین للتاکید وافادة تحقق الوقوع وهذا
حاصل فی الایة المذکورة علی مذهب الجمهور علی ما قررناه واما ثالثا فلان الجمهور ما قصروا
الاعطاء الذی یستعقبه الرضاء علی الاخرة وانما لاحظوا هنا معنی التاخر لابقاء
کلمة سوف علی معناها الحقیقی قال البیضاوی فی تفسیر هذه الایة هذه وعد شامل لما
اعطاه من کمال النفس وظهور الامر واعلاء الدین ولما ادخر له فی الاخرة مما لا یعرف کنهه
سواه وجمعها مع سوف للدلالة علی ان الاعطاء کائن لا محالة وان تاخر الحکمة انتهی
ملخصا وهذا عین ما عزاه الی ابی علی فی معنی الایة ولاشک ان البیضاوی اختار ههنا
مذهب الجمهور حیث قدر المبتدا بعد اللام وجعل اللام للابتداء حیث قال والتقدیر ولانت

کالبنوی م

ولانت سوف یعطیک الایة فلا نزاع بینهم وبین ابی علی فی معنی الایة عند التحقیق کما زعم القائل
وانما النزاع فی امر لفظی وهو ان ابا علی حمل سوف علی التاکید وابقی اللام علی ظاهرها والجمهور بالعکس
بالعکس ولاشک ان مذهب الجمهور اولی لاشتمال الجملة ح علی تاکیدات کثیرة بخلاف ما ذهب الیه ابو علی
واما رابعا فلانه لو کان الامر کما فهم من کلام ابی علی لم یبق لتاخیر الاعطاء الذی یستعقبه الرضاء
الی الاخرة وجه لانه یکون معنی الایة ح لیعطینک فی الحال فترضی ای فی الحال علی ما یفیده
التعقیب مع انه هذا خلاف الواقع فالحق ان مقصوده انما هو دفع المنافات بین اللام وکلمة سوف
وانه یمکن بعد هذا یکون المراد منه ایض ان العطاء کائن البتة فی ای زمان وقع حالا او مستقبلا
والا فکیف یتصور فی مثله ادعاء خلاف الواقع وان لم یتفطن له الناظرون فظهر مما حققناه
ان الظاهر ان قوله کما قیل فی قوله تعالی اه تنظیر لما ذکره اولا علی مذهب الجمهور حیث جعلوا اللام
فی هذه الایة للتاکید فیقاس ما نحن فیه علیه ولا یلزم الاتحاد بین المشبه والمشبه به من کل وجه
وهو ظاهر ویحتمل ان یکون تنظیرا لما ذکره ابو علی فی هذه الایة حیث حمل سوف فیها علی التاکید
فیقاس ما نحن فیه علیه لکن لا کما ذکره هذا القائل وغیره من الناظرین بل کما حققناه فی کلام ابی علی
فقط وهو الانسب بحسب اللفظ لکن الاول اولی والحق فخذ ما ذکرنا بالتامل الصادق فان ما ذکره
غیر لایق بشان حدیث المصدوق الصادق مع لیاقة لکلام الشارح الحاذق او بمعناه الحقیقی
اه الذی هو تقریب الاستقبال فتدل بعبارته علی ان الافتراق المذکور قریب من زمان التکلم وباشارته
علی انه متراخ عن حیاته علیه السلام لان زمان تکلمه یصرف الی زمان عصره اذ لا تعدد فی عصره
علیه السلام بل عصره شیء واحد فاذا کان هنا مانع من ظهور الافتراق یوجد ذلک ایض بعد زمان
التکلم فما جعل النبی علیه السلام ذلک مستقبلا الا لکونه ممنوع الظهور فی حیاته فیفید هذا الکلام ان
الافتراق بعد حیوته علیه السلام فالاشارة المذکورة فی مقابلة العبارة وهی اعم من ان یکون مدلولا
مطابقیا او تضمنیا او التزامیا کما حقق فی الاصول وتلخیصه ان الکلام انما سبق للوعید فاستفید
منه التاخیر المذکور علی تقدیر حمل السین علی معناه الحقیقی علی انه یمکن ان یکون المراد منه معنی الصراحة
وانما عبر بالاشارة المشعرة بالدقة لما فیه من الوصل الدقیق کما ذکرناه وامثال هذا شایع فی عباراتهم
من غیر نکیر هذا ولیس المراد منها ما هو من قسم الکنایة علی معنی انها تدل بصراحته علی ان الافتراق المذکور
بعد زمان التکلم وباشارته علی طریق الکنایة علی انه متراخ عن حیوته علیه السلام لان القریب الی زمان
التکلم اعم مما فی حیوته والمتراخی عنها فذکر اللازم الاعم وارید الملزوم کما توهم لانه مع کونه بعیدا وخالیا
عن الدقة یرد علیه انه کیف یصح الانتقال من اللازم الاعم الی الملزوم لانهم صرحوا بان الانتقال فی الکنایة
کما فی المجاز من الملزوم الی اللازم بجعل اللازم فیها لازما مساویا علی ان الشارح فی صدد توجیه معناه

اه بعد زمان حیوته م

لهبنوی م

قوله

للحقيق فكيف يتمشى وههنا الى توجيه بالمجاز فساد هذا الكلام اظهر من ان يخفى وما يتوهم من انه اه
الظاهر انه طعن على الحديث من طرف طاعن سواء كان المراد بالامة امة الاجابة او امة الدعوة وان كان الواجح
عند الشارح هو الاول فلذا كان ظاهر رده مشعرا بالاول والا فالايراد ودفعه متصود على كل تقدير
فلا وجه لتخصيصه بالاول وجعله ايراد عليه لا يقال بل الظاهر انه ايراد على حمل الامة على امة الاجابة
واشتراكه بين الحملين لا يقدح في معارضته للمعارض اذ الملتزم عنده انما هو عدم صحة الحمل على امة الاجابة
وان لم يصح الحمل على امة الدعوة ايض بهذا الدليل ايضا فغرضه انما هو رد ما التزمه الشارح من صحة الحمل
على امة الاجابة ورجحانه وذلك ثابت قطعا لانا نقول دعوى صحة الحمل على امة الاجابة غير صحيح ودعوى
ان المراد بالامة امة الدعوة مثلا ثم ان كلا منهما يقوم دليلا على بطلان احدهما يقوم على بطلان الاخرى
فح يكون هذا الدليل باطلا من غير حاجة الى الجواب عنه بل لا وجه لهم لا يقال دعوى التلازم بينهما ممنوع
ولو سلم فيجوز ان يحمل على معنى اخر خال عن المحذور لانا نقول فليبين ذلك المعنى الاخر حتى يتكلم عليه
وان اراد ان لفظ الامة في هذا الحديث لا يخلو عن الكدر فذلك بعين الطعن في الحديث مع الخروج
عن الجادة فالظاهر انه ايراد على الحديث وطعن عليه وحاصله ان العدد الواقع في الحديث اما ان
يحمل على اصول المذاهب سواء كان لها فروع وهو الاكثر او لم يكن لها فروع كالجبرية اذ لا فرع لها
بل هو اصل واحد مستقل او على ما يشمل الفروع ايضا بان يراد بالاصول التي لها فروع فروعها
بطريق اضمحلال الاصول في ضمن فروعها اذ لم يعدوا الاصول مع الفروع امورا متغايرة قطعا
وبالاصل الاصل الذي ليس له فروع نفسه كالجبرية وعلى التقديرين لا ينطبق العدد الواقع في
الحديث على عدد فرق الامة مطلقا ولك ان تقول بعد الاطلاع على حقيقة الحال على عدد فرق امة
الاجابة ثم الظاهر ان هذا السؤال وارد على كلا شقي الترديد اما على الثاني فظاهر واما على الاول
فلانك قد عرفت منا ان الاحتمال الاول اعني كون السين للتاكيد اتم واشمل من الثاني هذا لكن
وروده انما يكون بعد انقضاء الاوائل الاسلام لان ما افاده السين من الافتراق المذكور
انما هو بعد انقضاء الاوائل واما قبله فلا مجال للحكم بالاقلية لاحتمال ان يبلغ اليه وقت الانقضاء
ومن هذا ظهر ان وروده على الشق الثاني من ترديد السين اصوب ولك رد على السين
الاول اعني كون السين للتاكيد يشمل الاوائل والاواخر على ما حققناه فلا مجال للحكم بالاقلية ح
قبل الانقضاء وبعده ولعل هذا وجه اخر لترجيح الوجه الاول في السين حيث قدمه اذ لا يرد عليه التوهم
المذكور ايض فتدبر ان حمل على اصول المذاهب الاصول اما الاصول الاولية واعني بها كبار الفرق
الاسلامية وهي على ما ذكره المص في المواقف ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية
والجبرية والمشبهة واهل السنة واما الاصول الثانوية باضمحلال الاصول الاولية فيها وهي ثلث

کلنبوی م

ثلث واربعون عشرون للمعتزلة وثلثة للشيعة لما صرح به المص في المواقف من ان اصولها ثلثة وان
بلغت ثانيا الى اثنين وعشرين وسبعة للخوارج وخمسة للمرجئة وثلثة للنجارية وثلثة للمشبهة وواحدة
للجبرية وواحدة لاهل السنة اذا عرفت هذا فاعلم ان المتوهم المذكور توهم ارادة احد هذين القسمين ههنا
فاورده مع ان الظاهر من العدد المذكور الفرق والاصول التي بينها مخالفة معتدة بها بحيث
يضلل بعضهم بعضا كما اشار اليه في الجواب ولعله لهذا نسبه الى التوهم ولا يتوهم ان هذا صريح
في ان الايراد المذكور وارد على تحرير الشارح الامة بامة الاجابة وقد منعته لان هذا مبني على
على الفرض والتسليم وحاصله انه لو سلم ان الامر كما حررته لكن كيف تفعل بالعدد المذكور في
الحديث ح وتوجيه الجواب ظاهر قوله وان حمل على ما يشمل الفروع اي ان حمل العدد المذكور
فيه على اصول لها فروع بان يراد بتلك الاصول فروعها اذ لا وجه لعد الاصول مغايرة لفروعها
لاضمحلال الاولى في الثانية صرح به الشريف في شرح المواقف وعلى اصول ليس لها فرع وهو
منحصر في فرقة واحدة فيكون شمول العدد ح لهذين القسمين من شمول الكل بالاجزاء وان كان
شمول الاصول لفروعها من قبيل شمول الكلي لجزئياته وتلخيصه ان اصل العبارة على ما يشمل
الفروع وغيرها فالشمول في المعطوف عليه شمول الكلي لجزئياته وفي المعطوف والمعطوف
عليه معا شمول الكل لاجزائه فهو ازيد منه لان المص جعل في المواقف الفرق التي بينها مخالفة
معتدة بها بحيث يضلل بعضهم بعضا بالغة الى ثلث وسبعين عشرون للمعتزلة يكفر بعضهم
بعضا واثنان وعشرون للشيعة يكفر بعضهم بعضا وثمانية عشر للخوارج وخمسة للمرجئة
وثلثة للنجارية وواحدة للجبرية وثلثة للمشبهة وواحدة لاهل السنة فالمجموع ثلثة وسبعون
وقد تشعب بعض تلك الفرق الى فرق اخر كتشعب الامامية من الشيعة الى فرق شتى ذكرها
الامام في اخر المحصل وكتشعب اهل السنة الى الماتريدية والاشعرية فمطلق الفرق الشامل
للاصول والفروع واكثر وازيد من العدد المذكور واما ما قيل من ان المتوهم بنى ايراده على
ان المراد بالامة فرق الانس والا فلو كانت اعم من الانس والجن وهو الظاهر من كونه مبعوثا
الى الثقلين فلا يرد ما ذكره لجواز ان يكون تلك الاصول مع اصول فرق الجن بالغة الى هذا
العدد ففيه ما فيه لان الظاهر ان الجن تابع للانس ولو سلم فمقتضى العقل ان يكون لهم
فرقتان مؤمن وكافر لكونهم اجساما لطيفة ولذا لم يبحث في كتب الكلام عن فرقهم على ان حديث
البيضاوي المنقول سابقا يقتضي ان يكون المراد بالفرق ههنا فرق الانس فقط
وكلهم لا مستند له يصلح للاستنادية والذي ذكره من الدليل لا يدل عليه وحاصله منع
المنفصلة المانعة الخلو على تقدير ومنع احد جزئيها على تقدير اخر تقريره ان يقال ان اريد

کلنبوی

بالاصول الاصول الاولية والثانوية على ما اشرنا اليه وبالفروع ما عداها بكل من المعنيين فالترديد
حم فلم لا يجوز ان يراد الاصول التى بينها مخالفة معتدة بها وان اريد بالاصول الاصول التى بينها مخالفة
معتدة وبالفروع ما عداها بهذا المعنى فلا نم ان الاصول بهذا المعنى اقل من العدد المذكور بل هى بهذا
المعنى بالغة الى العدد المذكور فقوله التى بينها مخالفة معتدة بها صفة كاشفة مبنية للاصول المرادة
ههنا مسوقة لتحقيق منعه لا مقيدة لها وهو ظاهر فالجواب المذكور جواب باختيار الشق الثالث
على تقدير واختيار الشق الاول على تقدير اخر وانما لم يشر الى الجواب بان يقول لجواز ان يكون الفرق
التى بينها مخالفة معتدة بها بهذا العدد لان الثانى مقابل للاول فلا بد ان يجرد الاول ابتداء فان
كان المراد بالاصول فيه الاصول الاولية او الثانوية فلا بد ان يكون المراد بالفروع ما عداها بكل
من المعنيين فاذا قيدت بهذا القيد يكون شقا ثالثا لا ثانيا وهو ظاهر وان كان المراد بالاصول
فيه ما ذكره الشارح فهو شق اول لا غير فالجواب اما جواب باختيار الشق الاول او الثالث كما فى
السابق فالقول بان الاولى للشارح ان يقول لجواز ان يكون الفرق التى بينها مخالفة معتدة
بها بهذا العدد ليكون جوابا باختيار الشق الثانى مردود لان هذا شق ثالث كما ذكرنا مع ان
اللازم على الشارح حين التحرير ان يجيب باختيار الاول كما فعله لا الثانى فافهم وقد
يقال لعلهم اه اشارة الى جواب اخر يحتمل ان يكون باختيار كل من الشقين ودفع محذوره
وحاصله انا نختار ان المراد بالعدد الاصول ولا نم انها اقل من هذا العدد فلم لا يجوز ان
تبلغ فى بعض الاوقات الى هذا العدد وان نقص عنه قبل الوصول اليه فى اكثر الاوقات
ونختار ايضا الشق الثانى ولا نم انها ازيد منه لم لا يجوز ان تبلغ فى بعض الاوقات الى هذا
العدد وان زادت عليه فى وقت اخر فالزيادة والنقصان بالنظر الى الاوقات المختلفة
واما الوصول الى العدد المذكور ففى وقت واحد ولذا قال اولا فى بعض الاوقات وثانيا فى
اكثر الاوقات فالترديد بكلمة او انما هو بالنظر الى نفس الزيادة والنقصان اذ لا يجتمعان
لا بالنظر الى اوقاتهما وهى التى عبر عنها باكثر الاوقات اذ لا منع من وجودهما فى الاوقات
المختلفة ولعله انما اورد كلمة او للاشارة الى انه يمكن الجواب ههنا باختيار الشق الاول والثانى
كما فصلناه فما قيل من ان كلمة او ههنا بمعنى الواو او باعتبار اكثرية الاوقات لا باعتبار الزيادة
والنقصان وان وجدا بالنظر الى اكثر الاوقات وانما قرض هذا الجواب لما فيه من وجوه الركاكة اما   ليس بشىء م
اولا فلان الظاهر من قوله عليه السلام ستفترق امتى هو الدوام والاستمرار فى الافتراق المذكور
~~والتحصيل~~ على ما هو شان النهاية ايضا كما ذكروا فى قوله تعالى الله يستهزئ بهم من ان هذه الصيغة
ان الافتراق الى العدد المذكور متجدد ومستمر وقتا فوقتا فكيف يحصل تخصيصه ببعض الاوقات   فى ان استهزاء الله تع بهم م

الاوقات وهذا هو مبنى التوهم المذكور وقد سلمه الشارح وحرره بوجه اخر كما سبق واما
ثانيا فلانه لا بد من فائدة فى ذكر العدد الواقع فى بعض الاوقات دون الواقع فى اكثر الاوقات
بخلاف الجواب السابق وان امكن ان يقال فى بيانها انه يحتمل ان يبلغ الفساد فى هذا الوقت مبلغه
دون الوقت الذى قبله ثم يزيد الفساد بعده بحيث لا يحتمله البلاد ولا العباد الى يوم التناد
واما ثالثا فلانه بالنظر الى الشقين وهو المشار اليه بقوله او ازدادوا او نقصوا ليس مغايرا فى الحقيقة
لما قبله من الجواب كما حررناه وان امكن ان يقال عنه ان فيه توسيعا للدائرة بحيث يندفع التوهم المذكور
بكلا شقيه وهذا كاف فى ايراده بعده وبالجملة فليس هذا ببعيد كما فهموه   كلها فى النار
الظاهر ان هذه الجملة مطلقة عامة اعم من الدائمة المطلقة كما بين فى محله والمعنى كلها تكون فى النار
بالفعل فى وقت من الاوقات سواء كان دائما او لا يكون اعم من الخلود فيها ومن مجرد الدخول
من غير دوام وخلود كما يؤيده الترديد الاتى ايضا وحمله على الدائمة المطلقة على ما هو المتبادر   الحاصل هو المتبوع م
من كونه جملة اسمية لدلالته على الدوام والثبات على معنى انهم كائنون فيها ما داموا موجودين بها
بالايجاد الثانى عند الحشر فيدل على الخلود اذ لا موت لهم بعده بعيد مع ان الايجاد الثانى
لا يستعقب الدخول فاين الدلالة المذكورة وحمل النار على ما هو اعم من نار جهنم لدفعه
ابعد منه اذ لو فتح باب مثل هذا التاويل فلا حاجة الى التكلف الذى ارتكبه الشارح فى توجيهه
لان نار الحرمان عن المعارف الالهية والاعتقادات السنية اشد من كل نار وكذا حمل
الدائمة المطلقة على لازمها الذى هو الخلود بعيدة جدا اذ لا ضرورة فى ارتكاب هذا المجاز مع ان مثل
قوله تعالى اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون يأبى عن حملها على لازمها الذى هو الخلود اذ لو اريد بها الخلود
لصرح بذلك كما فى الاية بل امثال الاية المذكورة يأبى عن الحمل على الدائمة المطلقة على ان الجملة الاسمية
فى امثاله اعنى التى خبرها ظرف مستقر مؤول بالفعل او باسم الفاعل انما يفيد الدوام والثبات اذا
كان فيها عدول من الفعلية الى الاسمية صرح به ائمة المعانى والعدول المذكور ههنا م   من حيث
الاعتقاد اى كونهم فى النار لاجل اعتقادهم الفاسد فقط لا لما هو اعم من ان يكون لاجل الاعتقاد
او لاجل العمل الغير الصالح فحيث تعليلية وكلمة من منشائية ولا يخفى ان هذا وان كان وجها وجيها
لكنه لا يلايم سوق الحديث اعنى قوله عليه السلام الذين على ما انا عليه واصحابى اذ لا شك ان المتبادر
الظاهر منه على ما هو عليه واصحابه اعتقادا وعملا فالانشائية يكون ح ركيكا جدا اذ لا شك
ان المستثنى ح يكون ما هو الجامع للاعتقاد والعمل وان خصص ذلك بصورة الاعتقاد ايضا يكون
الاستثناء فى غاية الرزانة لكنه لا يلايم السوق كما عرفته لا ان يقال المراد من المستثنى ما هو
المتصف بالاعتقاد الصحيح لكنه عليه السلام اشار بهذا التعبير الى ان من كان اعتقاده صحيحا

كان كانه جمع بين الاعتقاد والعمل لان من اتصف بالاعتقاد الصحيح يكون مستعد للعمل الصالح وان
لم يعمله فيكون مبالغة في ترغيب تصحيح العقايد ولا يتوهم ان هذا عين قوله في الجواب الثاني الا معصية
الفرق الناجية معفودة حتى يرد عليه كما ورد عليه انه بعيد جدا اذ لا يدعي الغفران بل يجعلهم كانهم
عاملين لتصحيح الملايمة لسوق الحديث وان كانوا معذبين بترك ما يقتضيه استعدادهم ولا عين قوله ولا
يبعد ان اه لان ذلك مبني على جعل الاستثناء تنزيليا بخلاف ما ذكرناه فلا يرد عليه اه
الظاهر انه ايراد على الحديث من طرف طاعن كما حققناه في قوله وما يتوهم اه لان مبنى هذا الايراد
على حمل الفرقة الناجية على بعض المؤمنين كما هو ظاهر التقدير اذ لو حمل المستثنى على كل المؤمنين
لم يرد قطعا فاذا اريد من المستثنى بعض فرق المؤمنين يرد هذا سواء حمل الامة على امة الاجابة
او على امة الدعوة فلا وجه ح لتخصيص بالاول فالايراد والاجوبة مشترك بين الحملين قطعا
فلو جعل هذا ايرادا على حمل الامة على امة الاجابة لجرى فيما ادعاه المعارض من الحمل على امة الدعوة مع
التخلف على زعمه فيكون دليله فاسدا قطعا فلا حاجة الى التكلف بالاجوبة لدفعه واما ما قيل
من ان المعارض لا يلتزم صحة الحمل على امة الدعوة وانما يلتزم ان الحمل على امة الاجابة غير صحيح وان لم
يصح الحمل على امة الدعوة ايضا ولا يلزم من عدم صحة الحمل عليها عدم صحة حملها على معنى اخر ثالث
خال عن المحذور فالايراد المذكور انما هو ايراد على الحمل على امة الاجابة ففيه ما فيه اذ لا شك ان
كلتا الدعويين مثلا زمان فنفي احديهما يستلزم نفي الاخرى وليس للامة معنى ثالث غيرهما ومن ادعى
فعليه البيان والجواز المذكور لا يكفي في غرض العارض وان اراد الطعن في الحديث بهذا الطريق فيؤول
الامر الى ما ذكرناه قطعا ثم ان هذا الايراد مبني على امور الاول عموم ما في قوله عليه السلام على ما
انا عليه اه من الاعتقاد والعمل كما اشرنا اليه فيفيد عموم جانب المستثنى منه ايضا منهما لا سيما
ان الكل المضاف الى الضمير فيه متبادر في الاستغراق للاعتقاد والعمل كما هو متبادر في استغراق
الافراد الثاني حمل الفرقة الناجية على طائفة مخصوصة من المؤمنين كما اشرنا اليه الثالث
حمل الكون في النار على ما هو اعم من الخلود الحقيقي وغيره الرابع حمل الاستثناء على الحقيقي لا على
التنزيلي كما يشير اليه في الجواب الثالث الخامس عدم مغفرة جميع معاصي الفرق الناجية كما
سيشير اليه في الجواب فحاصله ان قوله عليه السلام كلها في النار اما ان يحمل على الخلود او على مجرد
الدخول فعلى الاول يلزم خلاف الاجماع على ان المؤمنين من اي فرقة لا يخلدون في النار لان المؤمنين
في الاجماع المذكور بمعنى اهل القبلة بشرط ان لا يؤدي شيء من اعتقادهم الى انكار شيء من ضروريات
الدين ولا شك ان بعض الفرق مؤمنون بهذا المعنى كالمعتزلة والجبرية وان لم يكن البعض الاخر
منهم مؤمنين كالغرابية الذين انكروا نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لانتفاء شرط اطلاق المؤمن

كهنوبرم

اى في عدم صحة الحمل

المؤمن عليهم وان كانوا في الظاهر من اهل القبلة وعلى الثاني لا يصح الاستثناء لان جميع الفرق مشترك
في دخول النار فليس حكم المستثنى مغايرا لحكم المستثنى منه ومن شرطه التغاير فيلزم كون الحديث
اما مخالفا للاجماع واما عدم صحة الاستثناء فيه وذلك ان تقول بعد الاطلاع على ما حققناه
فيلزم على تقدير حمل الامة على امة الاجابة اما كون الحديث مخالفا للاجماع واما عدم صحة الاستثناء
وكذا في صورة الحمل على امة الدعوة ايضا لكن بشرط ان يكون الفرقة المستثناة بعض المؤمنين
كما بناه المورد عليه فكل من الحملين غير صحيح بسبب قوله كلها في النار فافهم وقوله فلا يرد اه تفريع
على التقييد المذكور واشارة الى الجواب عنه باختيار الشق الثاني وحاصله انا نختار الشق
الثاني ولا نسلم ان مجرد الدخول مشترك بين الفرق وانما يكون ذلك لو كان الدخول الذي افاده قوله
كلها في النار اعم من ان يكون لاجل الاعتقاد ولاجل العمل وهو ممنوع بل الدخول المستفاد انما هو من حيث
الاعتقاد وظاهر ان هذا الدخول غير مشترك بين الفرق لان الفرقة الناجية اذا دخلت النار
فانما تدخل من حيث معاصيهم لا من حيث اعتقادهم لانهم متابعون في الاعتقاد للنبي واصحابه
على ما يقتضيه الاستثناء فهم اذا دخلوها فانما يدخلونها من حيث اعمالهم ومعاصيهم ويرد عليه
ان هذا وان دفع الايراد المذكور لكنه لا يلايم سوق الحديث من مدح تلك الفرق الناجية
لانها ح كانت مقيدة ببعض المواد فاذا افاد دخولهم من حيث اعمالهم لم يبق فرق بينهم وبين
غيرهم الا ان يقال ان مفاد الاستثناء انما هو عدم دخولهم من حيث الاعتقاد وذلك متحقق في تلك
الفرقة دون غيرهم وذلك كاف في مدحهم ولا يلزم علينا القطع ح بدخولهم من حيث الاعمال
نعم يكون الامر مشكلا على من يقول بمفهوم الصفة الا ان يفرقوا بين الصريحة والاعتبارية
وينكرون ذلك في الثاني كما هنا ولا يرد هذا الايراد على تقييد الشارح لان الدخول من حيث الاعتقاد
مستلزم للدخول من حيث الاعمال قطعا نعم يرد عليه انه غير ملايم لعموم قوله عليه السلام على ما انا
عليه واصحابه للاعتقاد والعمل وقد عرفت جوابه فتذكر والقول بان معصية اه جواب
ثان عن الايراد المذكور باختيار الشق الثاني لكن مع ابقاء قوله كلها في النار على ظاهره من كون
الدخول المستفاد منه اعم من ان يكون لاجل الاعتقاد ولاجل العمل كما فهمه المورد وحاصله
انا نختار الشق الثاني ونمنع لزوم عدم صحة الاستثناء وانما يلزم ذلك لو كان مجرد الدخول
مشتركا بين الفرق كلها وهو ممنوع كيف ومعصية الفرق الناجية مطلقا صغيرة كانت
او كبيرة مقرونة بالتوبة او بدونها وبواسطة الشفاعة او لا مغفورة فلا تدخل النار
اصلا لا لاجل الاعتقاد لكون اعتقاداتهم صحيحة ولا لاجل اعمالهم القبيحة لكونها مغفورة
هذا بعيد جدا اي مرجوح عند العقل لا بعيد عن الحق بطا اذ الاجماع المنعقد على ان طائفة

المستفاد م

من المؤمنين من هذه الامة تدخل النار لا يدل على ان تلك الطائفة من جميع الفرق فلم لا يجوز ان يكون من غير الفرقة
الناجية لكن الظاهر من عمومات الوعيد ان الدخول المذكور عام بجميع فرق المؤمنين فمثل هذا الخبر الواحد
لا يخصص عمومات الايات القطعية فلك ان تقول على هذا معنى كلامه انه بط مخالف للاجماع
المنعقد على انه لا يجوز الزيادة بخبر الواحد على النص اذ لا شك ان التخصيص بهذا الحديث من قبيل
الزيادة عليه الا ان يمنع الاجماع المذكور من قبيل الزيادة ~~من قبيل الزيادة~~ لكن الظاهر ثبوت كلا الامرين وكذلك ان
نقول ان اهل السنة وان اجمعوا على جواز المغفرة مطلقا ما عدا الشرك لكنهم ما حكموا بذلك
فالحكم المذكور مخالف لاجماعهم على عدم القطع في ذلك فيكون باطلا فعلى هذا لا يرد عليه ان
الجواب المذكور قد كان منعا لبعض مقدمات الايراد المذكور فالواجب على الشارح ح اما اثبات
المقدمة الممنوعة او ابطال السند المساوي فاستبعاده خارج عن قانون التوجيه لان هذا
انما اذا كان معنى قوله بعيد مرجوح عند العقل واما على ما اشرنا اليه في معناه فهو من قبيل ابطال
السند المساوي ولو سلم ان معناه هو الاستبعاد فامره هين اذ يمكن حمل الجواب على الاستدلال
والمعارضة في المقدمة فيكون منعه صحيحا على ان ما هو مستبعد عند العقلاء باطل فلا نم
انه نص في المنع بل هو ظاهر في الابطال ولعل هذا اولى مما قيل في تقرير هذا الوجه من انه لعله حمل
الجواب على المنع كما قرر ثم اجاب عنه بابطال المنع بان المقدمة ظنية كالدعوى فتكون معلومة كلنبوي م
بالعلم المناسب للمطلب فالقول بان المغفرة احتمال مرجوح جدا لا يقدح به المقدمة الظنية
فابطال المنع بهذا الطريق موجب لاثبات المم الظني لانا لا نم ظنية المقدمة والدعوى ههنا
ولو سلم فما دام يبقى تجويز هذا الاحتمال المرجوح لا يتم الايراد المذكور فلا بد ان يدعي بطلان
ما هو احتمال مرجوح فليتكنف به من اول الامر هذا ثم ان مرجوحيته بل بطلانه مبني على
ان عمومات الوعيد شاملة لجميع الفرق ناجية او لا ولم يوجد هنا ما يخصصها كما قررناه
لا كما قيل من ان الظاهر من ايات الوعيد ان بعضا من المؤمنين كالحجاج ويزيد يدخلونها لانا لا نسلم كلنبوي م
ان يزيد ونحوه حجاج من المؤمنين ولو سلم كونهم مؤمنين فلا شك انهم من الفرقة
الضالة الباغية واي فرقة اشنع ممن خرجوا على اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم واهل
بيته رضي الله عنهم فهؤلاء الخارجون بعد تسليم ايمانهم لا يشك في انهم من الخوارج والكلام
ههنا في عصاة اهل الفرقة الناجية المستثناة فالتمثيل المذكور سهو جدا ولا كما قيل من
ان المؤمنين في عصر النبي عليه السلام على عقيدة واحدة ومع ذلك يخبرهم ان بعضهم يدخل
النار فلولا ان العصاة مطلقا في النار لما صح هذا الاخبار اذ الاخبار المذكور لا يقتضي
كون العاصي الذي اخبر النبي صلى الله عليه وسلم بانه في النار من الفرقة الناجية بعد وفاته

وفاته عليه السلام مع ان الكلام فيهم فلم لا يجوز ان يكون بعده صلى الله عليه وسلم على عقيدة
سوء تدخله النار ونعوذ بالله ولو اقتضى تلك الاخبار كما قد ورد في بعض الصحاح كون جميع
الفرق في النار دون الجزم بعدم جواز مغفرة اهل الكبائر وهو خلاف المذهب على ان تلك الاخبار
ظاهرة في شان من يعمى بعد الهدى ويزل اقدامه وتقع في لظى كما يقتضيه الاحاديث الواردة
في مثله وهو اللائق بغاية كرمه ونهاية رافته عليه السلام حيث انه لا يقنط المؤمنين لا سيما من كان
من الناجين فكيف يتمشى لمثل هذا التوجيه الابعد بل الافسد في توجيه البعد والتوفيق
من الله الحي الاحد ولا يبعد انه قد اشتهر استعمال هذه العبارة فيما هو بعيد وذلك
اما بان يلاحظ قيد هنا مثل جدا او كل البعد او يؤخذ عدم بعده بالنظر الى التوجيه السابق
عليه وعلى التقادير يعتبر توجه النهي فيه الى ذلك القيد الملحوظ فيفيد بقاء وجه اصل
البعد والظاهر انه جواب ثالث باختيار الشق الثاني ايض مبني ايض على تعميم علة الدخول
من الاعتقاد والعمل كما فهم السائل وحاصله انا نختار الشق الثاني ونسلم كون مجرد الدخول
مشتركا بين جميع الفرق لكن لا نسلم بطلانه وانما يكون باطلا اذا كان الاستثناء مبنيا على حقيقة
حيث يلزم منه عدم صحته لكنه مبني على تنزيل دخول الفرقة الناجية لاجل عملهم فقط
بمنزلة العدم لقلة مكثهم بالنسبة الى غيرهم بسبب صحة اعتقادهم فكانهم لم يدخلوها وبهذا
يحصل الترغيب في تحصيل العقائد الصحيحة حيث افاد الكلام ان مكثهم في النار بسبب
اعمالهم كان قليلا حتى التحق بالعدم فصح الاستثناء فعلى هذا معنى قوله استقلال مكثهم
في النار اه عد مكثهم اي الفرق الناجية قليلا في النار بالنسبة الى الفرق الضالة حتى كانه
التحق بالعدم فصح الاستثناء الصوري هذا وحمله على الجواب باختيار والشق الثالث الحامد جمهور الناظرين م
المتفرع على الاول على معنى ان المراد بالخلود الخلود المستعار لطول المكث كخلود القاتل
للمؤمن متعمدا فالمعنى كله كان المدلول عليه بالجملة الاسمية في طول المكث الا واحدة وطول
مكث القاتل متعمدا من الفرقة الناجية كما يقتضيه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها لا ينافي قلته بالنسبة الى مكث الفرقة الغير الناجية اذ البدعة في الاعتقاد
اكبر من القتل كما قالوا بعيد جدا الا انا لا نم ان البدعة في الاعتقاد اكبر من القتل كيف وهم
قالوا اكبر الكبائر الشرك بالله ثم قتل النفس بغير حق والكلام ههنا في البدعة التي لا تؤدي
الى الكفر ولو سلم ذلك لعموم قوله تعالى والفتنة اشد من القتل لتناول الفتنة البدعة في
~~الاعتقاد اكبر من القتل كيف وهم قالوا اكبر الكبائر الشرك بالله ثم قتل النفس بغير حق والكلام~~
~~في البدعة التي لا تؤدي الى الكفر ولو سلم ذلك لعموم قوله تعالى والفتنة اشد من القتل لتناول~~

القشة للبدعة فى الاعتقاد فالاستثناء على هذا يكون على حقيقة بمقتضى مفهوم طول المكث
اذ الاستثناء منه يقتضى ان يوجد هنا مكث وان لم يكن طويلا بخلاف الاستثناء عن مجرد الدخول
فالاستثناء منه لا يقتضى الدخول فضلا عن المكث ولما وجد هنا دخول جعل الاستثناء
تنزيليا فصح بهذا الاعتبار فالحق ان هذا ايضا باختيار الشق الثانى لا باختيار الشق ثالث
متفرع على الاول هذا الحرر واورد على الاجوبة الثلثة انها تقتضى دخول سائر الفرق فى النار البتة
مع ان العفو والشفاعة جائز ان فى حق كل مؤمن عاص ولو كان عصيانه من جهة الاعتقاد والجواب
بان قوله عليه السلام كلها فى النار محمول على استحقاق الدخول فيها لا على الدخول بالفعل ومثله
شايع فى الآيات والاحاديث بعيد من حيث ان اهل السنة لا يقولون بالاستحقاق بل ذلك مقتضى
عدل الله ووعيده كما ان القول بان العفو والشفاعة لا يجريان فى حق اهل الضلالة فى ضلالتهم
بعيد لعموم النصوص الواردة فى العفو فى حق كل واحد وحمل الجواب المذكور على ان يكون الزاما لمن
يقول بالاستحقاق قاصر لعدم شموله لمذهب اهل السنة والمحقق فالاولى ان يجاب عنه بما
اجاب به اهل السنة عن استدلال المعتزلة على تخليد العصاة فى النار بالايات والاحاديث
الواردة فى وعيد العصاة بانها انما تدل على الوقوع وقد كثرت النصوص فى العفو فيخصص
المذنب المغفور عن عمومات الوعيد فههنا نقول هذا الحديث وان دل على دخول سائر الفرق
النار لكن يخصص المذنب المغفور عن عمومه فيبقى حكمه فيما لم يوجد فى حقه العفو والشفاعة
فمن اين يلزم الحكم بدخول سائر الفرق كلها فى النار وكون ظاهره عاما بجميع الفرق الا واحدة
مغفورة ولا يكفى ترغيبا فى تصحيح العقايد وذلك ان تقول هذا الحديث فى جانب المستثنى منه
مقيد بالمشية وان لم يكن ذلك فى جانب المستثنى كما ذكروا فى مثله فعلى هذا لا يلزم ايضا الحكم
قطعا بدخول سائر الفرق جميعا مغفورة اولا النار والتنزيل الظاهرى يكفى فى التهديد والترغيب
هكذا ينبغى ان يفهم المقام قيل ومن هم الواو عاطفة على مقدر بقرينة ان الاستثناء
المذكور اقتضى السوال عن شيئين الاول عن سبب نجاتهم من النار والثانى عن ذواتهم ولما كان
السوال الثانى اهم لهما وكانوا لا يعرفونهم الا بوصف كلى مشخص لهم عن جميع ما عداهم لعدم انحصار
ذواتهم سئل عنهم بكلمة من التى يسئل بها عن العارض المشخص لذى العلم فصرح بالسوال
الثانى وعطف ذلك على السوال عن الاول المحذوف هنا لعدم الاهتمام به كالاهتمام بالثانى
اذ العيان اولى من البيان فكانه قيل ما سبب نجاتهم ومن هم يعنى اى عارض ووصف مشخص لهم
عما عداهم حتى نقتدى بهم فى افعالهم واطوارهم ولذا اجاب النبى عليه السلام بالسبب المميز
لهم عما عداهم وهو كونهم على ما عليه النبى واصحابه فاندرج فى كلامه عليه السلام الجواب عن ذينك

عن ذينك السوالين صرورة انه بينهم بوصف يمتازون به عما عداهم فتبين الذوات وظهر السبب
النجاة وان لم يعلم السائل عقايد سائر الفرق اذ اللازم عليه انما هو معرفة طرق السعادة لا طرق الغواية
ولما كان عقايد النبى عليه السلام واصحابه معلوما للسائل فى ذلك الوقت كان الجواب شافيا لغليله ولم
يعد مرة اخرى الى عليله الذين هم على ما انا عليه اه اى هم كائنون على ما انا كائن عليه واصحابى
كائنون عليه وانما قدرنا متعلق الظرفين اسما لانه الاصل فى الخبر وان كان الاكثر من النحاة على
انه مقدر بجملة ولانه المناسب للصلة من حيث انه عليه السلام اوردها بالجملة الاسمية وعدل
عن الجملة الفعلية التى هى الاصل فى الصلة ولو كان المقدر هنا فعلا لكان ركيكا كما لا يخفى
فالمناسب له تقدير متعلق الظرف اسما ايضا وانما اوردها عليه السلام بالجملة الاسمية لقصد
الدوام والثبات لان نفس الجملة الاسمية ههنا وان لم تدل على الدوام والثبات لاحتمال ان
يكون ذلك المقدر بمعنى الحدوث لكن عدوله عن الفعلية الى الاسمية فى الصلة يدل على ذلك
القصد فنبه عليه السلام بذلك على عصمته الحاصلة له بعناية الله وعلى ان النجاة منوط
بدوام الاعتقاد لا بمجرد حدوثه وعلى ان اللازم على من اقتفى اثره ان يدوم على حاله فى جميع
اوقاته كما دام عليه السلام على ذلك فمتعلق الظرفين كما كان اسما لا بد ان يكون بمعنى الدوام
ايضا ليحصل الفائدة التى ذكرناها فكما لا تحصل تلك الفائدة من ايراد الصلة جملة فعلية
ولا من تقدير المتعلق فعلا ايضا ماضيا ومضارعا كذلك لا تحصل من تقدير المتعلق اسما
بمعنى الحدوث لا يقال فلم لم يورد الصلة فعلا مضارعا اولم يقدر متعلق الظرف كذلك
حيث يفيد ذلك بمعونة المقام الاستمرار كما فى قوله تعالى الله يستهزئ بهم ويمدهم لانا نقول
غاية ذلك افادة الاستمرار التجددى والمقصود هنا هو الاستمرار الدائمى وفى عطف
الاصحاب على نفسه الشريف اشارة الى تشريفهم وانهم المهتدون بهديه عليه السلام واشارة
الى توسعة الامر لمن لم يعاصره عليه السلام بحيث ان اتباعهم اتباع عليه السلام فيكون تلميحا
الى قوله عليه السلام اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم هنا ثم ان فى قوله عليه السلام على ما انا
عليه واصحابى بالنظر الى كلمة على فى الموضعين اما استعارة تبعية بتشبيه التثبت بالاعتقاد
الصحيح والثبات فيه باستعلاء فارس على فرس جواد فى كون كل من التثبت والاستعلاء
المذكورين سببا للنجاة عما يخاف فاستعمل كلمة على الموضوعة للثانى فى الاول بتبعية استعارة
مطلق الاستعلاء فى مطلق التثبت على ما هو شان استعارة الحروف واما استعارة
مكنية بتشبيه الاعتقاد الصحيح بالفرس الجواد واستعماله فيه فى الذهن فيكون
ادخال كلمة على على المشبه استعارة تخييلية واما استعارة تمثيلية بتشبيه حال المعتقد

بالاعتقاد الصحيح والهيئة الحاصلة منه من الامور المعنوية هنا بحال المستعلي على الفرس والهيئة
الحاصلة من الامور المحسوسة هناك في كونهما جامعين لاسباب النجاة فذكروا التركيبا لدال على الثانية
واريد الاولى كما نقيل هم الراكبون عليها انا راكب عليه واصحابي راكبون عليه فكان حقه ان يذكر جميع
الالفاظ للمشبه بها لا انه اكتفى بما هو مدار امرها اعني كلمة على اذ لا شك ان مدار الاستعارة عليها
هكذا ذكر هذه الوجوه الثلثة الشريف العلامة في حاشية شرح التلخيص في قوله تعالى اولئك على
هدى من ربهم وفي امثاله كما نحن فيه فلم يرض باجتماع التبعية والتمثيلية في كلمة على مثلا بل اعتبر كلا منهما
على حدة وحقق بان الاستعارة التمثيلية لابد ان يكون فيها جمع من الالفاظ ينتزع وجه الشبه منها
وتلك الالفاظ كثيرا ما تكون مذكورة وقد يترك بعضها بشرط ان يكون ذلك مقدرا في الارادة
لكن لابد ان يكون المذكور من اشهر الالفاظ الذي كان مدار الاستعارة ككلمة على ههنا واما التفتازاني
فلم يتكلف ذلك وجوز اجتماع التبعية والتمثيلية في موضع كما في كلمة على ههنا وحقق بان مدار
الاستعارة التمثيلية على تشبيه الهيئة بالهيئة وتلك الهيئة كثيرا ما تكون ماخوذة من الالفاظ وقد
تكون ماخوذة من لفظ واحد بعينه ككلمة على ههنا اذ لا مانع عقلا من كون اللفظ الواحد دالا على
امور كثيرة هذا ووقع بينهما نزاع عظيم ومباحثات طويلة حكاها الشريف في حواشي المطول
ومال المحققون الى ما اشار اليه الشريف ولا يخفى على الفطن ان ما ذهب اليه التفتازاني غير مطابق
لظاهر تعريف المجاز المركب حيث اعتبر والفيد جمعا من الالفاظ ومخالف ايضا لما حققوا من
ان مبنى الاستعارة التمثيلية على تشبيه المركب بالمركب واما كون اللفظ الواحد دالا على امور كثيرة
على ما حققه التفتازاني فاشبه بمذاق اهل المعقول الذين يترددون بين الحدود والقضايا
والكلام ههنا من اهل الخواص والمزايا واما كون بعض الالفاظ مقدرة في الارادة على تحقيق
الشريف العلامة فلا بأس في ذلك اذ التقديرات شايعة في العبارات لا سيما في الكلام الذي
مبناه على الايجاز والاعتبارات واي منع من البليغ الفصيح لمثل هذا الاعتبار فلا بد ان
يكون اللفظ الواقع في تعريف المجاز المركب اعم من ان يكون مذكورا او مقدرا لكن بشرط
ان يكون بعض الالفاظ مذكورة وان يكون ذلك من اشهرها ومبناها حتى يظهر اعتبار
تلك الاستعارة التي هي منتهى فرسان البلاغة هذا ثم لتحقيق المقام مقام اخر هكذا
ينبغي ان يفهم واعلم ان الفرقة المستثناة هم الفرقة الناجية وانه عليه السلام اشار بهذا
القول الى ان سبب نجاتهم انما هو دوامهم على الاعتقاد الذي اعتقده النبي عليه السلام
واصحابه فيلزم ان يكون الاصحاب من الفرقة الناجية بطريق الاولى وكيف لا وسبب نجاة
الفرقة المستثناة انما هو بالاقتداء بهم والاهتداء بهديهم على ان الحديث المذكور انما يذكر

حال الفرق وهم حدثوا بعدهم على ما افاده قوله عليه السلام ستفترق امتي ثلثا على ما قررناه سابقا والحق
ان المستثنى هو الفرق الناجية لا الناجون مطلقا والاصحاب رضي الله عنهم من الثاني قطعا والاولى
بسبب نجاتهم انما هو بالاقتداء بهم فلا بأس في عدم دخولهم في الفرقة المستثناة على ما يوهمه كلمة على كما
لا يخفى على اولي النهى وربما يشير اليه كلام المص في المواقف فارجع اليها والاصحاب جمع صحب بسكون
العين كفرخ وافراخ وهو جمع صاحب معنى سواء كان جمعه لفظا ايضا كما ذهب اليه البعض او لم يكن
كما ذهب اليه البعض الاخر في مثل ركب وراكب فان قلت فلم لم يجعله جمع صاحب من اول الامر قلت حملا
للحديث على الاستعمال الشايع من كون افعال جمع فعل لا جمع فاعل قال التفتازاني في شرح الكشاف
بعد ما صرح بان اطهارا جمع طهر بمعنى طاهر كعدل بمعنى عادل والحق ان جمع فاعل على افعال لم يثبت
كما نص عليه الجوهري حتى قيل ان جمع صاحب صحب وصحاب وصحبة واصحاب جمع صحب بالكسر مخفف
صاحب كنمر وانمار واما المثل المشهور اعني اجناؤها ابناؤها اي الذين جنوا على هذه الدار
هم الذين بنوها فقد قال الجوهري اظن ان المثل جناتها بناتها الا ان يكون هذا من النوادر على ما يجيئ
في الامثال لهذا ولعلك تفطنت بهذا ان الوجه الثاني مما ذكره المص من الوجهين راجح على الاول حيث
اثبته التفتازاني فقط وان الظاهر في الوجه الاول ان يكون صحب بسكون العين بمعنى صاحب كما صرح
به التفتازاني في كلمة اطهار ولعل الشارح قاسه بعد كون الاصحاب جمع صحب على مثل ركب وراكب
فجعل كلمة صحب جمع صاحب كما اشار اليه التفتازاني ايضا بقوله حتى قيل اه فتفطن وانما قلنا على ما
ذكره الشارح لان صاحب الكشاف اثبت هذا الجمع في مثل شاهد واشهاد وصاحب واصحاب
وصاحب القاموس في مثل طاهر واطهار وان كان نادرا او جمع صحب بكسر العين كنمر وانمار
وهو تخفيف اي مخفف صحب بتشديد العين وهو بمعنى صاحب ولم يجعله جمع المشدد من اول الامر
كخير واخيار لانه لم يوجد في الصحاح وان وجد ذلك في بعض المعتلات ولم يجعله ايضا جمع صحب تخفيف
صاحب لانه يجعله جمع صاحب من اول الامر لانه فرعه كذا قيل وقد عرفت انه مردود بما حققه التفتازاني
من ان اصحاب جمع صحب بالكسر تخفيف صاحب وان اراد انه لم يجعله جمع صحب بالسكون تخفيف صاحب
لانه يجعله جمع صاحب ولا فيرد عليه انه لا فرق بين التخفيفين فاذا جاز الاول جاز الثاني ثم
انك قد عرفت ان هذا الوجه الثاني هو المختار عند ارباب التحقيق وان كان فيه نوع مخالفة لهم حيث
جعلوا الاصحاب جمع صحب بالكسر مخفف صاحب كنمر وانمار والشارح جعله جمع صحب بالسكون تخفيف
صحب بمعنى صاحب واما ما قيل من ان مراد الشارح او جمع صحب بالسكون تخفيف صحب بالكسر
بمعنى صاحب فقد رد بانه لو كان مراده ذلك لكان المناسب له ان يجمع بين الوجهين فيقال جمع
صحب بالسكون جمع صاحب او مخفف صحب بالكسر بمعنى صاحب وتابه يكون قاصرا

ان الفرقة الناجية
كالمنبور
بالكسر
النمار وهو الكفرى وغيره
والمرار وهو الكامنبوك
وغيرهم

ايض حيث يلزم ح ترك بيان كون اصحاب جمع صحب بالكسر وبان صحب بالكسر بمعنى صاحب لم يوجد
والانقال او جمع صحب بالكسر فهو اما مخفف المشدد او مخفف صاحب فلا وجه لترك هذا الاخير
ويمكن الجواب عن الكل اما عن الاول فلان بين صحب بالسكون جمع صاحب وبين صحب بالكسر
بمعنى صاحب تفاوتا فلا اشارة اليه لم يجمعهما في وجه واحد واما عن الثاني فلانه لا يلزم عليه بيان
جميع احتمالاته نعم ترك ما هو الارجح ح كما اشرنا اليه واما عن الثالث فلان صحب بالكسر اذا كان
~~بمعنى صاحب يكون كل من صحب بالكسر وصاحب مخففا صحب بالسكون ولم يكن صحب بالتشديد~~
~~مخففا له ح فلعله لم يثبت عنده هذا الوجه~~ والا ايضا فان التوجيه المذكور ليس ببعيد جدا
ههنا وان كان ما ذكرناه اولا اوضح واشمل وقد عرفت ما عليه ايض فتذكر من راى النبي صلى الله
عليه وسلم كلمة من لذي العلم فيشمل الانس والجن والملك لكن ائمة الحديث ما جعلوا الملائكة من الاصحاب
قال الامام السيوطي في الفية والجن راو دخولهم دون ملائك وما نشرطه بلوغا في الاصح فافهم
والمراد بالرؤية الملاقات فيدخل الاعمى ايض كابن ام مكتوم من المهاجرين الاولين رضي الله عنه ثم ان
جمهور الائمة على ان الصحابي من راى النبي صلى الله عليه وسلم بعد النبوة مؤمنا به وبعضهم عممه من راى
قبل النبوة ليدخل الراهب الذي راى النبي عليه السلام حين جاء النبي عليه السلام الى الشام قبل النبوة
وآمن به برؤية الخارق للعادة وانه لم يرضيه ابن الحجر العسقلاني والظاهر ان التعريف المذكور
مبني على مذهب الجمهور وتعميمه الى المذهبين بعد كونه بعيدا عن الفاظ التعريف ينبو عنه مقام
التعريف هذا قوله مؤمنا به بمعنى مصدقا معترفا بجميع ما جاء به من عند الله ويخرج بهذا القيد
من راه كافرا ثم آمن به بعد الملاقات وقوله سواء كان اه اي سواء كان الرؤية حال البلوغ
او قبله وفي هذا التعميم دليل على ان الايمان اعم من الاستقلالي والتبعي الحاصل بتبعية الابوين
لكن هل يشترط ان يكون من اهل التمييز او لا فيه خلاف وسواء طال صحبته مع النبي عليه السلام
او لم يطل بان يكون قصيرة او لم تكن له صحبة اصلا لانك قد عرفت ان المراد بالرؤية
الملاقات وهو اعم من المجالسة والمماشاة ووصول احدهما الى الاخر وان لم يكلمه صرح به ابن الحجر
في شرح نخبة الفكر واعترض على هذا التعريف انه يصدق على من راه عليه السلام مؤمنا ثم ارتد
مات على الكفر نعوذ بالله كعبد الله ابن جحش مع انه ليس بصحابي قطعا واجيب عنه بحمل مؤمنا
به على الحال الدائمة لا على المتنقلة وبالتزام انه صحابي لا بعده كما انه مؤمن وقت الايمان لا بعده
ورد بان الكل فاسد اما الاول فلان الحمل على الدائمة يخرج من امن ثم ارتد ثم امن به ومات على الايمان
سواء كان في عصره او بعده مع انه صحابي صرح به ابن الحجر مع ان الحال الدائمة ما يدوم لصاحبها
وهو غير موجود ههنا فكذا واما الثاني فلانه يوجب ان يكون صحابيا بعد الارتداد ايض مع ان

ان كونه صحابيا يوجب دخوله في عموم مناقب الاصحاب ومثله بعيد عند اولي الالباب وقياسه على اطلاق
المؤمن عليه قياس مع الفارق لان اطلاقه دائر على الايمان ويزول بزواله فهو مؤمن قبل الارتداد لا بعده
واطلاق الصحابي دائر على الرؤية والرؤية لا تزول بزوال الايمان فكيف يقاس اطلاق الصحابي عليه
على اطلاق المؤمن عليه والا لزم ان يكون صحابيا داخلا في عموم مناقبهم الجلية وفساده اظهر من ان يخفى ويمكن
ان يجاب عن الاعتراض المذكور بان المراد بالايمان الحقيقي وهو الذي ختم عليه في اخر عمره وان تخلل الردة
ويؤيده ما حققوا ان العبرة في الايمان والكفر بالخاتمة وهو التحقيق عند الاشاعرة ومنهم المصنف والشارح
فلا غبار على التعريف اصلا على ان الايمان المرتد ليس بايمان وان تكلم في الظاهر بكلمتي الشهادة لان الايمان
هو التصديق الذي معدنه القلب واذا دخل ذلك في القلب لا يخرج عنه اصلا وقد وقع في اوائل صحيح البخاري
في حديث طويل في اسوله هرقل واجوبته حيث قال وكذلك الايمان حين يخالط بشاشة القلوب فمثله مما يعرف
به الاكابر والاصاغر نعم الايمان يطلق على الانقياد الظاهري الدال على الانقياد الباطن واذا وجد ذلك
في محل لا يفارق عنه حقيقة وان تخلل الردة في بعض الصور لان ذلك انما هو في ظاهر الحال اذا كان اخر
الامر على الكمال نعم على هذا لا يظهر كون شخص صحابيا حقيقة قبل الموت ولا باس به اذ اطلاق الصحابي
عليه في الظاهر كاف في تعظيمه فعلى هذا لا حاجة الى ما قاله الشارح في الحاشية الاولى ان يقيد بقولنا
وبقي على ايمانه لئلا يدخل من راه مؤمنا ثم ارتد انتهى وانما قال اولى لانه خارج عن التعريف عند التحقيق
اذ لا ايمان فيه حقيقة لكن التعريف لما اشتمل كما بين الكل وكان قد وجد منه الايمان ظاهرا كان الاولى
اخذ هذا القيد لاخراجه فما قيل من انه انما قال اولى اذ يمكن ان يقال يجوز التعريف بالاعم ههنا لان الغرض
تمييز الاصحاب عن سائر المسلمين لا عن كل مسلم وكافر ليس بشيء لانه كلام مشهود بعيد عن منصب
الشارح نعم يرد على هذا القيد انه يخرج منه صورة تخلل الردة بين الايمانين اذ لا بقاء لايمانه على
حال واحد ~~الا ان يتحمل ح ذو توجيه الايمان باحد هذين الوجهين كما في ههنا~~ ولعل هذا هو وجه اخر
للاولوية فافهم ويخطر بالبال في وجه اولوية القيد المذكور ان المراد من الاصحاب في قوله عليه السلام ما
انا عليه واصحابي هو الاصحاب الذين يلزم اتباعهم بمقتضى الحديث المذكور وهم الذين لم يعرض لهم
سوء حال اصلا فهم اوجبوا الاتباع اعتقادا وعملا وان كان من وجد فيه تخلل الردة ايض فالمناسب
لسياق الحديث ان يقال في تعريف الصحابي وبقي على ايمانه وربما يشعر سياق كلام الحاشية ايضا لكن لما
كان التعريف للماهية لا للافراد لم يكن حاجة الى اخذه فعلى هذا يكون هذا القيد اولى مما ذكره البعض
من قوله ومات على الايمان وان لم يكن اولى من وجه حيث يخرج عن قيد الشارح صورة تخلل الردة دون
قيد هذا البعض وان كان ذلك مندفعا بما حققناه ايض واما ما قاله الفاضل المحشي من ان قيد الشارح
اولى من قيد ومات على الايمان لان الصحابي كما يكون من الانس يكون من الملك والجن وعلى تقدير صدقه

على الملك والجن ايض يصدق على ارواح الانبيا عليهم السلام الملاقية ليلة المعراج بجسده الشريف
مؤمنين به عليه السلام باقين على الايمان لان الارواح عندنا اجسام لطيفة كالملك والجن فلذا عد تلك
الارواح الكاملة من الاصحاب مع انهم لا يموتون ابدا بعد الملاقات ففيه ما فيه لان الكلام ههنا مع ائمة
الحديث وهم قد اخرجوا الملائكة عن الاصحاب فضلا عن الارواح الكاملة من الانبياء والاولياء المكاشفين
له صلى الله من اكابر امته كلها معدودة من الصحابة ولو كان لكان كل من القيدين ناقصا حيث يخرج من قيد الشارح
الاولياء المكاشفون ويخرج من قيد هذا البعض الارواح الكاملة من الانبياء والملائكة لا يقال تلك
الارواح الكاملة تجسدت وعاينت جسد رسول الله في ليلة المعراج وذا لا يتحقق في الاولياء المكاشفين
فقيد الشارح اولى لانا نقول حقيقة الحال غير معلوم لاحد فلم لا يجوز على ما ذكر ان يتجسد النبي صلى الله
عليه وسلم ويشاهده اكابر الاولياء من امته باجسامهم فلا وجه لاخراجهم عن زمرة الاصحاب عند فتح
باب الكشف والفرق تحكم بل نقول كل الانبياء ومن اكابر الاولياء فلم لا يجوز ان يتجسد روح النبي صلى الله
عليه وسلم قبل ظهوره في هذا العالم الجسماني ويشاهده الانبياء باعيانهم ويؤمنون به فلا حاجة
في جعلهم من الاصحاب الى اعتبار الملاقاة ليلة المعراج فعلى هذا يكون قيد البعض شاملا لتلك
الارواح اذ لا شك في موت اجسامهم على الايمان به عليه السلام نعم لا يشمل الملائكة بخلاف قيد
الشارح لكنه هين اذ المراد من مات على الايمان ان كان ممن مات هكذا ينبغي ان يفهم لكن الظاهر ان كلا
من القيدين انما اورد لاخراج صورة الارتداد كما يفيده قيد ذلك البعض دون قيد الشارح كما حققنا
آنفا فتذكر   وهذه عقايد الفرقة الناجية اه ابتداء كلام والاشارة بهذه الى الامور المتحضرة
في ذهنه فكانه جعلها كالامور المحسوسة لكمال تميزها عنده واشار اليها او جعلها كالعلوم المشاهد
للمخاطب تنبيها على كمال فطنته وكمال وضوحها عنده فاتى بكلمة هذه فح لا شك ان جعله مسندا اليه
اولى وان كان اتصاف تلك العقايد بعنوان عقايد الفرقة الناجية معلوما له من الحديث ايض اذ قد
تقرر في علم المعاني انه اذا كان للشيء صفتان من صفات التعريف وعرف السامع اتصافه باحدهما
وهو كالطالب في زعمك ان يحكم عليه بالاخر يجب ان يقدم اللفظ الدال عليه ويجعل مبتداء ويؤخر اللفظ
الدال على الاخر ويجعل خبرا وههنا كذلك لان المصنف لما ادعى التعيين في تلك المعاني وادعى معه تعينها
عند السامع ايض كان هناك مظنة ان يتردد السامع في ان تلك المعاني المعلومة عقايد الفرقة الناجية او لا فحكم
بان تلك المعاني المعلومة المعينة عندك عقايد الفرقة الناجية المعلوم عندك في الجملة هذا فلا وجه لما قيل
بان الظاهر ان يقول وعقايد الفرقة الناجية هذه ففي الكلام قلب مع تضمنه لاعتبار لطيف هو الترغيب
في الرسالة بالايماء الى انه اصل ينسب اليه عقايد الفرقة الناجية اذ لا حاجة الى اعتبار القلب في الكلام
والترغيب يحصل بما ذكرناه على احسن النظام   اشارة الى المقاصد لا الى مجموع ما فيها لاشتمالها على

على ما ليس بعقايد فلا يصح الحكم المذكور ككون الايجاب على الله تعالى مذهب المعتزلة والوجوب
منه مذهب الفلاسفة وانما اللازم هنا اعتقاد انه لا يجب عليه تعالى ولا منه تعالى شيء وكالدعاء
في اخر الرسالة بقوله ثبتك الله على هذه اه واما ما اشير فيها الى بعض مباحث الامامة اعني قوله وافضل
الناس بعد الانبياء اه فهو من المقاصد صرح به المولى الخيالي فم في مبحث الامامة قضايا بعضها من
فروع الفقه كقوله نصب الامام واجب على المسلمين لكنه لم يذكره وانما ذكر ترتيب الخلفاء وافضليتهم
وهو من المقاصد واما ما قيل من ان ذلك اشبه بالفروع الا ترى ان الترتيب الواقع في الائمة الاربعة
غير معلوم لجميع الاصحاب اذ قد جعل الامامة في نوبة عثمان في الثالثة وامامة علي كرم الله وجهه في
الرابعة مع ان ذلك غير معلوم للاصحاب الذين ماتوا قبلهما وقد دل الحديث على اعتقاد عقايد الفرقة
الناجية وهي التي دام عليها النبي صلى الله عليه وسلم وجميع الاصحاب فلا بد ان لا يكون مثل ذلك الترتيب
من العقايد بل من الفروع حتى لا يختل عقايد الاصحاب ففيه ما فيه اذ الكلام في عقايد الفرقة الناجية
بعد ظهور الافتراق والذين ماتوا قبل امامة عثمان وعلي كانوا على عقيدة واحدة وطريقة مستقيمة
فالحق انه لا ينبغي ان يتوقف في كون تلك المسئلة المذكورة من المقاصد ثم ان المقاصد اعم من ان تكون
مذكورة صراحة او ضمنا كوجوب معرفة الله تعالى المشار اليه في ضمن قوله والنظر في معرفة الله واجب
وغير ذلك من العقايد الدينية ثم انه اختار الاشارة الى المعاني والمسائل وان جاز ان يراد بها الاشارة
الى الالفاظ او النقوش بل الى المركب من الاثنين منها او من الثلثة على ما اشار اليه المطول في حاشية
المطول تنبيها على ان المقصود الاصلي من الالفاظ والنقوش هو المعاني والمسائل لا غير وتفصيل
المقام ان الرسالة عبارة عن المعاني او الالفاظ او النقوش ولا يجوز ان تكون عبارة عن الادراكات
او الملكات كما ان العلم عبارة عن المعاني او الملكات او الادراكات ولا يجوز ان يكون عبارة عن الالفاظ
او النقوش فيضرب كل من الثلثة الاول الى الثلثة الاخيرة يحصل احتمالات كثيرة فان كان احدهما عين
الاخر فلا حاجة الى التكلف في تصحيح الحمل وان كان بينهما مغايرة فلا بد من التمحل في تصحيح الحمل بارتكاب
التجوز في احد الطرفين اما مجازا لغويا واما مجازا حذفيا او في الاسناد والشارح لما جعل اسم
الاشارة اشارة الى المقاصد الرسالة من المسائل كما هو الظاهر المقصود الاصلي فان كان المراد بالعقايد
في جانب الخبر النسب المعتقدة فلا حاجة لتصحيح الحمل الى اعتبار امر اخر والمعنى هذه عقايد متعلقة
بالفرقة الناجية وان كان المراد بها الاعتقادات كما هو الظاهر من الاضافة المذكورة ومن سوق
الحديث ايض فلا بد ان يرتكب فيها تجوز بان يراد بها النسب المعتقدة لامتناع حمل احد المتباينين
على الاخر فيكون الاضافة على حقيقتها والتجوز المذكور شايع فيما يحتاج الى القرينة فهي
الى الحقيقة اقرب سيما عند من يدعي اتحاد العلم والمعلوم بالذات كالشارح وغيره من المحققين

والمراد من العقايد اه يحتمل ان يراد به ان العقايد فی قول المص عقايد الفرق الناجية وان كان جمع
عقيدة بمعنى الاعتقاد على ما هو المتبادر من الاضافة ومن سوق الحديث لكن المراد بها ههنا النسب
المعتقدة فلابد ان يرتكب فی القول المذكور من تجوز وهو انه ذكر العلوم واريد المعلومات والقرينة
امتناع حمل احد المتباينين على الاخر فيكون الاضافة المذكورة لادنى ملابسة كما قررناه انفا والعلو
فيله فالتجوز اما بذكر الشرط وارادة المشروط واما بذكر الجزء وارادة الكل لاشتباه بين العلم
او المعلوم ان الشرطية والمشروطية والجزئية والكلية انما تجرى بين العلوم على اختلاف المذاهب
لا بينها وبين المعلومات والكلام فيه وان يحتمل ان يكون مقصوده تحقيق ماهية العقايد وبيان
انقسامها الى الاصلية والفرعية بحيث يظهر منه توجيه قوله عقايد الفرقة اه ان كان محمولا على
ظاهره والا فلا يكون فی هذا الكلام التعرض لتوجيه العبارة اصلا هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام
ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده الموصول ههنا عبارة عن الاحكام بقرينة قوله ككونه
تعالى حيا وعالما اه وقوله ويسمى تلك الاحكام اصلية والمراد بالاحكام الاحكام الشرعية بقرينة
قوله ايض ككونه حيا وعالما وقوله الاتى كوجوب الصلوة لاشتهار ان تلك الاحكام احكام شرعية
وقد جعل فی شرح المقاصد والمواقف المقسم ههنا الاحكام الشرعية وكذا فی شرح العقايد
للتفتازانى فلا يتوهم ان المسماة بالاصولية انما هى الاحكام الشرعية لا مطلق الاحكام الشاملة للاحكام
النظرية ايض فلا يصح قوله ويسمى اه والحكم على ما اشار اليه المولى الخيالى ثلثة معان الاول النسبة
امر الى امر اخر ايجابا او سلبا ويسمى هذا وقوع النسبة او لا وقوعها ايض ومن زعم التغاير بينهما
فقد وهم الثانى ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وهذا يدل ايض على اتحاد وقوع النسبة او لا
وقوعها مع نسبة امر الى امر ايجابا او سلبا الثالث مصطلح الاصوليين وهو خطاب الله تعالى
المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير كالوجوب والندب والاباحة والحرمة والكراهة
وهذه احكام خمسة اصولية تقع محمولات المسائل الفقهية وليس المراد من الحكم ههنا المعنى الثالث
لاستلزامه انحصار الاحكام الاصولية فی العلم بالوجوب واخواته وهو خلاف الواقع لان معظم مباحث
الاصولية مباحث الذات والصفات وحدوث العالم وفناؤه هذا وما قيل فی بيان عدم ارادة هذا
المعنى الثالث من انه يستلزم انحصار الاصولية فی الاحكام التى موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها
الوجوب واخواته وتعلق الغرض بنفس اعتقادها كقولهم نصب الامام واجب على المسلمين وذلك
الانحصار فاسد ففيه ما فيه لان قولهم نصب الامام واجب على المسلمين من فروع الفقه صرح به المولى
الخيالى فی شرح النونية فغاية ما لزم الانحصار الى ما لم يكن من افراده لا انحصاره فی بعض افراده
والفرق ظاهر نعم نصب الامام واجب على المسلمين سمعا من الاحكام الاصولية والفرق بين القضيتين

م اقول والعلاوة لك بانفطاف الى الكلمة تحقيق غاص صول الفقه بناء على ما حقق ان ذكر المصدر واراده الفاعل او المفعول اما من ذكر الشرط واراده المشروط واما من ذكر الجزء واراده الكل ... الكلنبوى م
الظاهر هو

القضيتين مما لا يخفى على الفطن وتحقيق هذا ان جميع المسائل الفقهية من حيث اعتقاد حقيته من مسائل
الكلام فلو اريد المعنى الثالث يلزم الانحصار فی العلم بالوجوب واخواته كما قررناه فان اراد القائل
بما ذكره هذا المعنى فرحبا بالوفاق لكن لا ينبو عنه كلامه وان اراد ان هذه المسئلة بظاهرها من مسائل
الكلام فغير تام كما اشرنا اليه ولا يراد المعنى الثانى ههنا لان التمثيلات والتسمية تابى عن ارادته وابا
وباباه ايض قوله بنفس اعتقاده باضافة الاعتقاد الى الضمير الراجع الى كلمة ما الموصولة اذ الاعتقاد
ايض بمعنى الادراك فيلزم اضافة الشئ الى نفسه والقول بان الاعتقاد عبارة عن مطلق الادراك
وكلمة ما اذا كانت عبارة عن الحكم بمعنى الادراك يكون عبارة عن الادراك الاذعانى فيكون من
اضافة العام الى الخاص كيوم الاحد وشجر الاراك بعيد لا يلتفت اليه مع ظهور الوجه الصحيح الذى
هو كون الحكم بمعنى النسبة الخبرية على ان الحكم ح اعم من ان يكون اذعانيا او لا ولو سلم فالمتبادر
من الاعتقاد ايض ما هو بمعنى الادراك الاذعانى والالفاظ الواقعة فی التعاريف يجب حملها
على معانيها المتبادرة منها والغرض هو المصلحة المترتبة على فعل اختيارى فالمراد الغرض من تدوين
تلك الاحكام وتحصيلها وتعلمها والمراد الغرض الاصلى على ما يتبادر من كلمة نفس ايض ومعنى تعلق
ذلك الغرض بالاعتقاد والعمل ان يتحقق فی ضمنه تحقق العام فی ضمن الخاص بان يكون الغرض هو ذلك
الاعتقاد او العمل وذلك لان الغرض من تدوين الاحكام وتحصيلها قد يكون حصول ذلك الاعتقاد
بنفس تلك الاحكام كما فی العلوم الغير الالية المقصودة لذاتها كالكلام وقد يكون الغرض من تدوينها
وتحصيلها حصول امر اخر يتوقف عليه ويكون حصول الاعتقاد بتلك الاحكام الموقوف عليها
غرضا بالتبع كما فی العلوم الالية كالمنطق صرح به الشريف فی حاشية المطالع ويدل عليه عبارة المص
فی المواقف حيث قال المراد بالعقايد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل ولعله غير عبارة المص
فی شرح كلامه اشارة الى ان ما اشتهر فيما بينهم ههنا حيث قالوا ما يتعلق بالاعتقاد يسمى اصلية
واعتقادية وما يتعلق بالعمل يسمى فرعية وعملية كما وقع فی شرح المقاصد او ما يتعلق بكيفية
العمل يسمى فرعية من غير تغيير فی الاول كما وقع فی شرح العقايد التفتازانى فالمراد منه هذا المعنى
كما لا يخفى على اولى النهى   من غير تعلق بكيفية العمل الظاهر انه ظرف مستقر حال من الضمير المجرور
لا من الغرض لان التعلق المنفى هو تعلق الاحكام لا تعلق الغرض ومن منشائية وكلمة غير بمعنى الامر
المغاير اى حال كونه ناشئا من امر مغاير لتعلقه بكيفية العمل ويلزمه ان لا ينشأ من ذلك التعلق
ويلزمه ان لا يوجد ذلك التعلق لانتشاء منه ايض فيكون هذه العبارة كناية عن عدم التعلق بها تين
الواسطتين كما اشار اليه التفتازانى فی امثالها وقيل كلمة من بمعنى الباء على ما فی النحو وكلمة غير لمجرد
النفى اى حال كونه ملابسا بعدم التعلق بالكيفية وفيه انه لا معنى للملابسة بعدم التعلق اذ الملابسة

يقتضي وجود الملابس والملابس له فافهم ثم ان هذه العبارة اذا كانت حالا من الضمير كما اشرنا اليه
يكون المراد من التعلق المنفي تعلق الاحكام ويدل عليه قوله ويقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل
وان كان المتبادر بالنظر الى ما يتعلق الغرض ان يكون المراد منه تعلق الغرض بالكيفية ووجه ان
المقصود من ايراده نفي ما اثبت في تعريف الاحكام الفرعية والمثبت هناك انما هو تعلق الاحكام
بكيفية العمل اما الكيفية القائمة بالعمل على ان تكون الكيفية عبارة عن محمولات مسائل الفقه كالوجوب
واخواته او مضمون قضية قائلة بان العمل مكيف بكيفية مخصوصة او العمل المكيف على ان يكون
من اضافة الصفة الى الموصوف وهو على التقادير لا معنى لتعلق الغرض بكيفية العمل اما على الاولين
فلانه يلزم ان يكون الغرض من تدوين الاحكام وجوبها او ندبها او اباحتها مثلا او القضايا
الحاكمة بالوجوب مثلا وليس كذلك بل الغرض من التدوين العمل واما على الثالث فلانه يلزم ان يكون
الغرض من تدوين الفروع على العمل المكيف وليس كذلك بل الغرض من تدوينها مطلق العمل بخلاف
تعلق الاحكام بمعنى النسب الخبرية فانها متعلقة بالكيفية القائمة بالعمل تعلق النسب بالمحمول
على تقدير و بالقضية تعلق الجزء بالكل على تقدير ثان و بالعمل المكيف تعلق النسبة بالموضوع
على تقدير ثالث وذلك لان العمل الماخوذ في تعريف الفقه لكونه عبارة عن فعل المكلف اشارة
الى موضوعه والكيفية لكونها عبارة عن العوارض الذاتية للعمل اشارة الى المحمولات مسائله
هذا اعلم ان الفاضل المحشي بعد ما قرر مثل ما ذكرناه ذكر كلاما طويلا حاصله انه ليس المراد
من نفي التعلق المذكور نفي تعلق جميعها لوجود التعلق في بعضها كما في قول المص في اخر الرسالة الامر
بالمعروف تبع لما يؤمر به فان كان واجبا فواجب اه وكقولهم نصب الامام واجب على المسلمين
وامثال ذلك وان لم تذكر في المتن كما وجد في بعضها التعلق بكيفية الفعل القلبي كقول المص النظر
في معرفة الله تعالى واجب وبكيفية الاعتقاد كقولهم معرفة الله تعالى واجبة وبالجملة فالمراد تعلق
عامتها واكثرها بالكيفية كما اشار اليه الخيالي ولا يلزم عدم امتياز تلك الاحكام المتعلقة
بكيفية العمل من الاصولية عن الفرعية اذ الكل يمتاز عنها بتعلق الغرض بنفس اعتقادها
بقيد النفس الذي هو تاكيد معنوي دافع لاحتمال التجوز بان يذكر تعلق الغرض بالاعتقاد
ويراد ما يترتب عليه مجازا كالعمل فهذا القيد ينفي ذلك وبقيد الغرض ايضا اذ المتبادر منه الغرض
الاصلي والاحكام الفرعية وان تعلق الغرض باعتقادها في الجملة الا ان الغرض الاصلي من تدوينها
وتحصيلها هو العمل والاعتقاد تبع فلو حذف قيد النفس بعد اخذ الغرض الاصلي لتم الامر كما في المواقف
وهذا القيد هو مدار تمييز جميع الاصولية عن الفرعية ولذا لم يكتفوا في قسم الاصلية بمجرد ان يقال
ما لا يتعلق بكيفية العمل لكونه بمعنى ما لا يتعلق عامته بالكيفية على انهم لو اكتفوا بذلك لاندرج

علي ان يكون المراد

لاندرج في قسم الاصلية قضايا متعلقة بتهذيب الاخلاق وقضايا متعلقة بتفاصيل القصص
المستفادة من الآيات والاحاديث مع ان شيئا منها ليس من قسم الاصلية وان كان الكلام المجمل
القائل بان جميع ما جاء به النبي عليه السلام حق من الاصلية واما على ما ذكره الشارح فلا يندرج في قسم
الاصلية مثل القضايا المذكورة اذ المقصود منها تهذيب الاخلاق او العمل لا الاعتقاد فما ذكره شارح
المواقف من حصر الاحكام الماخوذة من الشرع في القسمين المذكورين مختل والظاهر ما في شرح المقاصد
وشرح العقايد وفي هذا الشرح ايضا من عدم انحصار تلك الاحكام الى الاصلية والفرعية ثم قال
فان قلت فعلى هذا كان هذا القيد من الشارح مستدركا اذ الكل من الفرعية وعلم الاخلاق وتفاصيل
القصص خرج بقيد تعلق الغرض بنفس الاعتقاد قلت انه اشار باخذ هذا القيد اصلاح كلام
التفتازاني في شرح العقايد حيث فسر الاصلية بما يتعلق بالاعتقاد والفرعية بما يتعلق بكيفية
العمل والتعلق في الاول مغاير للتعلق في الثاني من حيث ان تعلق الاحكام بالاعتقاد كما في الاول
تعلقها بالغرض من تدوينها وتحصيلها وتعلقها بكيفية العمل كما في الثاني تعلقها باحد طرفي القضية
او بنفسها واللائق ان يكون التعلقان من نوع واحد كما ان اللائق في تفسير الامرين المتقابلين ان يذكر فيها
الوصفان المتقابلان باحد طرق التقابل وليس تعلق الاحكام بالغرض مقابلا لتعلقها بكيفية
العمل فاشار الشارح بزيادة قوله من غير تعلق بكيفية العمل مع زيادة لفظ اخر الى توجيه هذين
التفسيرين بان تعلق الاحكام بالاعتقاد محمول على تعلقها بالغرض من التدوين والتحصيل وان التقابل
بين الاصلية والفرعية ليس باعتبار هذا القيد بل باعتبار قيد اخر محذوف هنا اعني به عدم
تعلق الاحكام بكيفية العمل ولما لم يكن قيد الكيفية في شرح المقاصد فلو حمل التعلق في التفسيرين على
ما ذكره الشارح كان التعلقان من نوع واحد وتم التقابل واما ما اشار اليه المولى الخيالي في توجيه
التقابل من جعل التعلقين من نوع واحد هو تعلق الحكم بمعنى النسبة او بمعنى الادراك الاذعاني
بطرفي القضية او بنفسها لكن بحمل الاعتقاد على معنى المعتقد فلا يخفى فساده لان تعلق الحكم
بالقضية المعتقدة او بطرفيها متحقق في الفرعية بل في كل قضية فيشمل جميع القضايا فضلا عن
الفرعية فلا يكون مانعا فالامتياز ههنا انما هو بقوله ما يتعلق الغرض بنفس اه وقوله من غير
تعلق بكيفية العمل انما اورده لتصحيح التقابل ثم قال تفسير الفرعية بعد ذلك يصدق على بعض
الاصلية المتعلقة بكيفية العمل كالاحكام التي ذكرناها مثل نصب الامام واجب على المسلمين فلا بد
من تعلق الغرض بالعمل في ذلك التفسير ايضا ليخرج ذلك البعض ويكون التقابل باعتبار كل من
القيدين المأخوذين في تفسير الاصلية الا ان يقال قوله ويقابلها اه يشعر باعتبار ذلك القيد
في تفسير الفرعية وقيد الحيثية ملحوظ في التفسيرين فتلك الاحكام من حيث تعلق الغرض من تدوينها

في كتب الفقه بالعمل يكون من الفروع وغرض المحصل تابع لغرض اهل الفن في الاصلية والفرعية فعلى هذا يكون
التفسيران مطابقين لما ذكره شارح المواقف وهو ان الاحكام الاصلية ما يقصد به نفس الاعتقاد
والفرعية ما يقصد به نفس العمل وان كان فيه اختلال من جهة حصره الاحكام المأخوذة من الشرع في القسمين
لوجود الاحكام الاخر الخارجة عنها انتهى ملخصا وانما نقلناه مفصلا لان تحقيق المقام موقوف
على ذلك فنقول وبالله التوفيق فيما ذكره اولا ابحاث اما اولا فلانا لا نم ان قولهم الامر بالمعروف تبع لما
يؤمر به ان واجبا فواجب من المسائل المتعلقة بكيفية العمل انما هو المتعلق به المأمور به وكون امره واجبا او مندوبا
امر خارج عنه وذلك مثل كون اعتقاده هو فرضا فرضا ولا شك في كونه من المسائل الكلامية وكذا لا نم
ان قولهم نصب الامام واجب على المسلمين من الاصلية المتعلقة بكيفية العمل بل هو من الفرعية صرح به
المولى الخيالي نعم قولهم نصب الامام واجب على المسلمين سيما من الاصلية لكنه غير متعلق بكيفية العمل
وهكذا المسح على الخفين جائز من الفرعية المتعلقة بكيفية العمل والمسح على الخفين جائز سيما
من الاصلية لكنه غير متعلق بكيفية العمل وكان ذلك ظاهر على المصنف واما ثانيا فلانه ليس مراد الخيالي
من قوله وتعلق عامة الاحكام الاصلية ليس كذلك ان عامتها ليست متعلقة بكيفية العمل وان تعلق
بعضها بالكيفية كما فهمه وبنى كلامه عليه في هذا المقام بل مراده ان عامة الاصلية ليست مما يتعلق
بكيفية الاعتقاد بل بالاعتقاد نفسه وان تعلق بعض الاصلية بكيفية الاعتقاد مثل
معرفة الله تعالى واجبة والنظر في معرفة الله تعالى واجبة وغير ذلك من الاصلية التي كانت محمولاتها
احد الاحكام الخمسة فان تعلق الاحكام فيها انما هو بكيفية الاعتقاد على ما اشار اليه في حاشية
حيث قال هنالك ان اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى العمل والى كيفية لكن الثاني اولى
اذ فيه اشارة الى نكتة وقد دفع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب
اولى هذا كلامه وهو صريح بان مقصوده من قوله وتعلق عامة الاحكام الاصلية ليس كذلك ان عامتها
ليست مما يتعلق بالكيفية وان كان بعضها مما يتعلق بكيفية الاعتقاد اذ لو كان مقصوده
منه ان عامتها ليست مما يتعلق بكيفية العمل وان كان بعضها مما يتعلق بها كما زعم لم يكن للترجيح اخذ
الكيفية في شرح العقايد على تركه في شرح المقاصد وجه لانه على هذا يمكن ان يقال ايضا ان جميع
الفرعية يتعلق بالعمل وعامة الاصلية ليست مما يتعلق بالعمل وان كان بعضها مما يتعلق به مع ان
الخيالي انما اورد هذا الكلام لبيان اخذ الكيفية في تعريف الفرعية فكانه قيل فلم لم يقل في تعريف
الاصلية ما يتعلق بكيفية الاعتقاد وان كان بعضها كذلك بخلاف الفرعية فان جميعها متعلق
بكيفية العمل والحق انه ليس في كلام الخيالي اشارة الى ما فهمه لا سيما وقد صرح في شرح القصيدة
بان قولهم نصب الامام على المسلمين واجب من فروع الفقه ونصب الامام على المسلمين واجب سيما

واجاب بان عامتها ليست مما يتعلق بكيفية الاعتقاد

سيما من المسائل الكلامية واما ثالثا فلانهم لو قالوا في تعريف الاصلية ما يتعلق بكيفية العمل لكفاه كما
حققناه وانما لم يقولوا بذلك لان ذلك لا يفيد بيان الحقيقة وانما ذلك عرض من عوارض الاصلية
على انه بظاهره يشمل القضايا المأخوذة من الشرع ولم يتعلق بكيفية العمل كالاحكام المتعلقة
بكيفية الاخلاق وغيرها مما لا يتعلق بكيفية العمل ولم تكن من الاصلية ايضا واما حصر شارح المواقف
الاحكام المأخوذة من الشرع في القسمين فانما هو بالنظر الى ما اخذه في تعريفهما من قيد النفس والغرض
اذ لا شك لاحد في ان الاحكام المأخوذة من الشرع اما ما يقصد به نفس الاعتقاد واما ما يقصد به
نفس العمل لا تخلو عنهما احدهما مثلا تهذيب الاخلاق فاما ان يكون المراد الاخلاق الباطنة فهي داخلة في
الاصلية والا فهي داخلة في الفرعية وكذا الاحكام المأخوذة من تفاصيل القصص لان الغرض منها
وان كان بحسب الظاهر ايقاظ النفس لكن المقصود منها حقيقة اما الاعتقاد او العمل ويدل على ما
ذكرنا ان الامام الاعظم رحمه الله فسر الفقه بمعرفة النفس ما لها وما عليها وادرج الكلام وعلم الاخلاق
فيه وسمى الكلام الفقه الاكبر نعم الحصر المذكور مخل بالنظر الى ما ذكره في شرح المقاصد وشرح
العقايد حيث فسر الاصلية ~~بما يتعلق بتهذيب الاخلاق والايقاظ المؤدي الى تهذيب الاخلاق~~
او العمل فلذلك ترك التفتازاني اداة الحصر في كتابيه فلعل ما ذكره من اختلال ما ذكره الشريف
اشتباه بين تعبيري التفتازاني والسيد وسوء ظن لبشانه المنيف فقد ظهر ان الشارح المحقق
لم يقصد الحصر ههنا لان مداره انما هو على قوله من غير تعلق بكيفية العمل وعلى ما يقتضيه قوله ويقابله
اه واما اذا كان المقصود منه تقابله بما ذكره اولا اعني به ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده كما
فالحصر مطلوبه كشارح المواقف وهو المتبادر من لفظ التقابل ايضا وان لم يلزمه الحصر ثم فيما ذكره
ثانيا ابحاث ايضا اما اولا فلانا لا نم ان القيد المذكور اعني من غير تعلق اه مستدرك لان ذلك
انما يكون اذا كان علم الاخلاق وتفاصيل القصص خارجا عن قوله ما يتعلق الغرض اه واني
يكون ذلك كما حققناه ولو سلم فلا شك انه شامل بحسب الظاهر للفروع حيث يتعلق الغرض
باعتقادها في الجملة وان لم يكن غرضا اصليا من تدوينها وهذا القدر كاف في دفع الاستدراك
واما ثانيا فلانه انما اورد لتحقيق المقابلة بين الاصلية والفرعية فيما ذكره التفتازاني لكن يحتمل
ح فائدة اخذ الكيفية في تعريف الفرعية دون الاصلية كما فعله في شرح العقايد لان فائدته
كما اشار اليه الخيالي هي الاشارة الى ان جميع الفرعية متعلق بالكيفية دون الاصلية ولا يخفى ان
الاشارة المذكورة ينافيها ترك تعريف الاصلية على ظاهرها ولو سلم ذلك وسلم ايضا لياقة
كون المتعلقين في تفسيرين من نوع واحد كما فعله في شرح المقاصد حيث ترك ذكر الكيفية
فيه فالتقابل المذكور حاصل بما اشار اليه الخيالي ايضا من ان يكون كلمة ما عبارة عن الحكم

مما يتعلق بالاعتقاد والفرعية بما يتعلق
بكيفية العمل لخروج ما يتعلق بتهذيب الا
الاخلاق والايقاظ المؤدي اليه كالقصص
عنهما صح

ليس ههنا
مسئلة مشتركة
بين الفنين
يتفاوت في الاصالة
والفرعية باختلاف
الاغراض

غرض المحصل لا يخالفه
بل مسائل الفنين
باختلاف الفروع والحيثيات
كما لا يخفى على من له ادنى فطانة
منه

بمعنى النسبة او الادراك الاذعانى بطريق القضية او بنفسها كما كان التعلق فى تعريف الفرعية فى قوله
ما يتعلق بكيفية العمل من تعلق الحكم بمعنى النسبة او الادراك الاذعانى بمطلق بطرفى القضية او بنفسها
بناء على ان المراد بكيفية العمل اما كيفية متعلقة بالعمل او عمل مكيف بكيفية مخصوصة او العمل
المكيف فيكون التعلقان فى التفسيرين من نوع واحد كما فى شرح المقاصد فلا حاجة لتصحيحه الى اعتبار
قيد زائد لا يفاد فعلى هذا يصدق تعريف الاصلية على الفرعية بل على كل قضية لانا نقول من القاعدة
المقررة ان تعليق الحكم بالمشتق يفيد علية المأخذ فيفيد ان تعلق الحكم بالمعتقد انما هو للاعتقاد
ليس الا او نقول ان قيد الحيثية ملحوظة فيه كما فى امثاله من التعريفات الاعتبارية والمعنى
ان تعلق الحكم بالمعتقد من حيث انه معتقد ولا يخفى ان هذا منحصر فى الاصلية وان خفى على الفاضل
ثم فى فيما ذكره ثالثا ابحاث ايض اما اولا فلانا لانم ان تفسير الفرعية بعد ذلك يصدق على بعض
الاصلية المتعلقة بكيفية العمل لانا لانم وجود تلك الاصلية وقولهم الامر بالمعروف ان واجبا
فواجب اه ونصب الامام على المسلمين واجب وغير ذلك فروع فقهية ذكرت فى الكتب الكلامية كما حققنا
الامر فيها فيقال له ثبت العرش ثم انقشه واما ثانيا فلان اعتبار قيد تعلق الغرض بالعمل فى تعريف
الفرعية كما ذكره ثانيا ركيك جدا اذ لا معنى لقولنا ما يتعلق الغرض بنفس العمل مع التعلق بكيفية
العمل ووجهه بخلاف تعلق الغرض بنفس الاعتقاد واما ثالثا فلان اعتبار قيد الحيثية فى التفسير
لا يدفع الفساد الذى فهم ههنا ولا ينفع فى جعل المسائل المشتركة بين الفنين داخلة فيهما
وكيف يكون المسئلة الواحدة غرضا مطلوب التحصيل لكل من الطالبين المتغايرين تابعا لكل واحد
منهما فى تحصيل غرضها لغرض اصل كل من الفنين وهل هذا الا جعل مسئلة واحدة مشتركة بين
الفنين باعتبار تغاير غرض المحصلين ولا يخفى على المتدرب ان شان المسئلة المشتركة ان
تدخل فى العلمين باعتبار قيد الحيثية الملحوظة فيها وذلك القيد اما قيد للموضوع وتتمة له واما
بيان لنوع الاعراض الذاتية له كما اشار اليه صدر الشريعة فاشتراك المسئلة بين الفنين انما
يكون باحد هذين النوعين وذلك كما اشار اليه المولى الخيالى من ان قولهم الاجماع حجة يكون من
الكلام من حيث انه يتعلق به اثبات العقايد ويكون من اصول الفقه من حيث انه يتعلق به الاستنباط
بناء على ان موضوع الاول من حيث الاستنباط فتلك المسئلة مشترك بين العلمين والمغايرة بحسب
جهة البحث ولو سلم كل ذلك فانما يرتكب مثل هذا للضرورة ولا ضرورة ههنا فى جعل بعض
المسائل مشتركة بين الفنين واعتبار التغاير باعتبار تغاير الغرضين وعندى ان قوله من
غير تعلق بكيفية العمل انما اورده لعموم قوله ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده بحسب الظاهر
بعض الفرعية بل جميعها فاورده دفعا لهذا [illegible] بذلك صاحب المواقف وشارحه حيث
الوهم فوضه

حيث ترك هذا القيد فى تعريف الاصلية وغير قول التفتازانى ما يتعلق بالاعتقاد الى هذا القول فيلزمه
القيد المذكور بطريق الاولى ثم انه وافق التفتازانى فى تعريف الفرعية وترك ههنا تعلق الغرض بنفس العمل
للزومه له جدا فعرض بذلك ايضا صاحب المواقف وشارحه بل التفتازانى فى شرح المقاصد فوقع ههنا
فيما استحسن الخيالى من وجود قيد الكيفية فى جانب الفرعية فليس فى كلام الشارح تقليد لاحد كما وعده
فى الديباجة حيث قال وابتعد الى الصريح وان خالف الجمهور هذا وانما اطنبنا الكلام وان كان قولنا
وعندى اه يكفى فى تحقيق المرام اقتداء بمن قبلنا فى تطويل الكلام وصونا لاذهان الانام عن الوقوع
فى الملام بعناية الملك العلام وهم الاشاعرة اى الفرقة الناجية الاشاعرة لا يخفى ان فى عبارة
المتن قياسا غير متعارف من الشكل الاول ينتج ان هذه عقايد الاشاعرة فلا حاجة ههنا الى اعتبار
الحصر حتى يرد عليه الاعتراض بلزوم انحصار الفرق الناجية الى الاشاعرة ويحتاج الى الجواب بجعل
الحصر اضافيا بالنسبة الى ما عدا الناجية من الفرق الضالة لكن الشارح اعتبر الحصر فى قوله وهم
الاشاعرة تحقيقا للمقام كما سيشير اليه وذلك الحصر اما مستفاد من المقام حيث حكم بان الفرقة
الناجية الاشاعرة ومن البين ان المستثناة فرقة واحدة فاذا حكم بان تلك الاشاعرة يلزمه ان لا
يكون ما عداهم ناجية وكذلك ان نقول السكوت فى معرض البيان يفيد الحصر فالحكم بان الفرق
الناجية الاشاعرة يستلزم الحكم بان ما عداهم ليس بناجية وهذا اولى من اخذ الحصر من الضمير
الراجع الى المعرف باللام اعنى قوله الفرقة الناجية بناء على ان اللام فيه اما للجنس او للاستغراق
والمعنى كل فرقة ناجية او جنسها متحدة مع الاشاعرة لان ذلك محتاج الى الاستخدام فى
الضمير لان اللام فى المرجع للعهد الخارجى وبعد ذلك لانم افادته الحصر ايض لان الظاهر ان
ذلك فيما اذا كان المسند اليه معرفا باللام بخصوصه وايراد الضمير بطريق الجمع والتذكير لا يدل
على اعتبار الاستخدام لان ذلك انما هو بالنظر الى كون الخبر جمعا مذكرا وهو مشهور بينهم هذا ثم
ان القصر الملحوظ ههنا قصر قلب ردا على من يعتقدا لعكس فى ذلك ويمكن ان يكون قصر تعيين
ان له الترديد المخاطب فى ان الفرقة الناجية ما هم باحتمال وجود مخاطب متردد هنا ولا يجوز ان يكون
قصر تعيين ان له المخاطب فى ان الفرقة الناجية ما هم باحتمال وجود مخاطب متردد هنا ولا يجوز
ان يكون قصر افراد اذ لا يوجد هنا من يعتقد شركة الفرقة الناجية بين الاشاعرة وبين غيرهم
من الفرقة الناجية فرقة واحدة ليس الا ثم ان القصر اضافى بالنسبة الى ما عدا الفرق فلا يلزم
ان لا يكون الماتريدية ولا السلف من المحدثين فرقة ناجية فلا ينافى فى هذا ما ذكره فى خاتمة المواقف
من ان الفرقة الناجية المستثناة هم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة يعنى بالاخير
الماتريدية على ما هو اصطلاح ديار [illegible] حيث خصوا اهل السنة والجماعة بالماتريدية او هو

الفهم م

الآخذ هو الكلنبوى م

من قبيل عطف العام على الخاص ان كان يطلق ذلك على الاشاعرة ايضا كما هو المشهور في اكثر الافطار
صرح به المولى الخيالي هذا ولك ان تجعل القصر هنا من قصر ~~الصفة على غيرهم كالسلف والماتريدية~~ وعلى كل
تقدير يندفع المنافاة وكما حمل الاشاعرة على الكل بجعله جمع اشعر اسم تفضيل من الشعور
فغير موافق للاصطلاح ومخالف للواقع ايضا اذ المذكور في الرسالة ليس الا عقايد الاشعرية
وفي بعضها خلاف للماتريدية على انه ح يكون بمعنى العلماء فيشمل علماء جميع الفرق وقسا ده
اظهر من ان يخفى كالشيخ ابي الحسن الاشعري اعني به علي بن اسمعيل بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله
بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من خالف ابا علي
الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اي طريقة النبي عليه السلام وهو منسوب الى الاشعر
اي الشيخ الاشعري منسوب الى جده الاعلى المسمى بالاشعر وهو ابو قبيلة من اليمن والاشعر اما من الشعور
بمعنى العلم او من الشعر بكسر الشين وهو الكلام الموزون قيل او من الشعر بفتح الشين بمعنى كثرة الشعر
على ان يكون صفة مشبهة لان كثرة الشعر نوع عيب واسم التفضيل لا يجيء منه ولا يخفى انه غير
مناسب لجعل الاشاعرة جمعا له بل الثاني ايضا غير مناسب له فهو اي الاشعر من الشعور علم شخص
والاشاعرة جمعه بارادة المسمى بالاشعر بادعاء ان كل واحد من تلك الطائفة لكمال شعورهم هو
الاشعر كما هو الوجه في جمع الاعلام الشخصية التي انحصرت في الخارج في فرد كما تم سبيل وآما الاعلام
التي لها اشتراك في الاسماء فيكفي في جمعها ارادة المسمى ثم الحق بها التاء علامة للنقل من الوصفية
الى الاسمية لانه بعد الجمع جعل اسما للاصحاب الشيخ ابي الحسن الاشعري وقيل منسوب الى جده الاوسط
ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضه لانه يؤدي الى اجتماع يائي النسبة وحذف احدهما
للتخفيف لكنه متضمن لشرف لا يوجد في الاول وهو كون الشيخ من السلالة الطاهرة ومن اولاد من هو
معدن الصدق والكرم والفقاهة ثم ان هذا الشرف يسري الى الاشاعرة حيث كانوا من اتباع
هذا الحبيب النسيب هذا   فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية هم الاشاعرة اه لا يخفى ان الحكم
بان الفرقة الناجية هم الاشاعرة يستلزم الحكم بان غير الاشاعرة ليس بناجية كما سبق فالسؤال المذكور
انما هو بالنظر الى هذا اللازم فيكون منعا له وقوله وكل تزعم انها الناجية في حيز سند المنع وحاصله انا لا نم
ان غير الاشاعرة ليسوا بناجية كيف والكل تزعم انها ناجية ومنع اللازم يستلزم منع الملزوم فيكون
قوله الفرقة الناجية الاشاعرة ممنوعا ايضا بهذا السند واشار في الجواب الى اثبات هذه المقدمة الممنوعة
لان اثبات الملزوم يستلزم اثبات اللازم قطعا فلقد اجاد رحمه الله ولك ان تحمل الاستفهام على الاستفهام
الانكاري فيكون قوله والكل تزعم انها اه في مقام التعليل والمعنى انه لا يصح الحكم بان الفرقة الناجية
هم الاشاعرة لان الكل تزعم ذلك فيكون نقضا شبيها او معارضة تقديرية على ما ادعاه المصنف

بالنظر الى ملاحظة معطوف محذوف اعني غيرهم وغيرهم اه كالسلف والماتريدية

صبوي

في الجواب الى اثباته وحمل الاستفهام في امثال هذا المقام على حقيقة بعيد ينبو عنه مقام التحقيق والزعم على
كل تقدير بمعنى الاعتقاد مطلقا ولا يجوز ان يكون بمعنى الاعتقاد الباطل وهو واضح جدا هذا ما خطر
بال الفقير في توجيه هذا الكلام ولعله مقبول عند الكرام   قلت سياق الحديث اه تلخيصه ان قوله
عليه السلام هم الذين على ما انا عليه واصحابي يدل على ان تلك الفرقة هم الذين داموا على اعتقاد النبي صلى الله
عليه وسلم واصحابه والاعتقاد امر باطني لا يعلم كيفيته الا باخبار صاحبه عنه والنبي عليه السلام اخبر الاصحاب
عن اعتقاده باحاديث قولية وهم بعد الاخذ بمقتضاه اخبروا بها الامة ولما ركب الناس كل صعب
وذلول وتشعبت الفرق وسلك اكثرهم مسلك جهولا اخذت الاشاعرة بالاحاديث الصحيحة واتبعوها
واهتدوا بهديها ولم يصرفوها عن ظواهرها بدون ضرورة وقرينة صادقة قطعا كالايات والاحاديث
مقتضية ظواهرها التجسيم او لوها باحسن التأويلات بحيث يندفع المنافات بين الادلة وهذا
كما اذا وقع التعارض بين الادلة وهو ح قطعا فلا بد هنا من التأويل ليحصل الانطباق فمثل هذه
التأويلات ليس عدولا عن الاقتداء بهم بل هو عين الاتباع بهم بتصحيح ما روي عنهم من الادلة
المخالفة فلا يتوهم ان سياق الحديث مشعر بانهم المتبعون بما روي عن النبي عليه السلام مطلقا
فكيف يصح تاويل الاشاعرة بعض الادلة المروية بالتجاوز عن ظواهرها ولو لضرورة داعية
اليها لان ذلك ناش من الضرورة لان ما يحيل العقل قطعا لا يمكن فيه الاتباع وما فيه التعارض
بين الادلة لا يمكن فيه الاقتداء بالجملة فالتجاوز المذكور عين الاتباع هذا واعلم انه قد اشير بالا
اذ قوله وهم الاشاعرة متضمن لحكمين احدهما ايجابي وهو ان الفرقة الناجية الاشاعرة والاخر
سلبي وهو ان لا شيء من غير الاشاعرة بناجية وان مقصود الشارح انما هو اثبات الحكم الايجابي
وباثباته يثبت الحكم السلبي قطعا سيما المقدمات التي اوردها ببيانه متضمنه كليهما لحكمين ايجابي
وسلبي آما قوله وذلك انما ينطبق اه فظاهر وآما قوله في بيانه فانهم يتمسكون في عقايدهم اه
فلان تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي يفيد الحصر وكذا قوله فانهم المتبعون اه على رأي صاحب المفتاح
لانه قائل بالحصر المذكور فيما اذا كان الخبر من المشتقات كذا قيل مع زيادة منا لكن الاولى ان يؤخذ
الحصر في هاتين المقدمتين من المقام لان تقديم المسند اليه على الخبر انما يفيد حصر الخبر على
المسند اليه والكلام ههنا في حصر المسند اليه على المسند آلا ان يدعى التلازم بين الحصرين ههنا
فتلخص الاستدلال ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة لان الفرقة الناجية هم المتبعون بما روي
عن النبي عليه السلام واصحابه وكل فرقة متبعون بما روي عن النبي عليه السلام واصحابه فهم الاشاعرة
ينتج ان الفرقة الناجية هم الاشاعرة آما الصغرى فثابتة بسياق الحديث وآما الكبرى فلان
الاشاعرة يتمسكون بالاحاديث الصحيحة وكل فرقة شانهم ذلك فهم فرقة متبعون بما

لان الفرقة الناجية ان كانت داخلة في الكل يلزم بطلان اعتقادهم النجاة وان كانت خارجة عنه يلزم بطلان اعتقاد ما سواهم فيلزم ثبوت الممنوع مع انه بصدد المنع منه

بنتج ماهو

ددى عن النبى واصحابه ~~ينعكس~~ الى الكبرى المذكورة الكلية بخصوص هذه المادة من جهة الحصر
الملحوظ فى صغراه بل كبراه ايضا اذا عرفت هذا فلا حاجة هنا الى ملاحظة هذه المادة من جهة
الحصر الى قياس اخر من الشكل الثانى ماخوذا من الاحكام السلبية الملحوظة فى الدعوى فى قوله وذلك
انما ينطبق اه وفى قوله فانهم يتمسكون بمجمل قوله فانهم المتبعون اه مشتركا بين القياسين اما اولا فلان
جعل هذه المقدمة مشتركا بين الدليلين وعدم [القائمين عليه] الحكمين الايجابى والسلبى مما لا وجه له كما اشرنا
اليه واما ثانيا فلان الحكم السلبى الماخوذ فى الدعوى لازم وكذا الاحكام السلبية الملحوظة
فى المقدمات واثباتها لا يقتضى اثبات الملزوم الذى هو المقصود ههنا على انك قد عرفت ان الدليل
الذى سيق لاثبات الكبرى انما يستلزمها بعكس النتيجة ولا يتم الانعكاس المذكور الا بملاحظة الحصر
فى مقدماته فكيف ينتظم من الاحكام الايجابية فقط قياس من الشكل الاول ينتج ما ينعكس الى الكبرى
وهو لعمرى ان الاشتغال بامثال هذا التقرير من قبيل الاشتغال بالعبث مع اشتماله على سخف
وخبط ولا يسترسلون استرسال الشعر عدم جعدها وهو كناية عن عدم الذهاب
الى كل مذهب وعدم السلوك مع عقولهم الى كل واد وشعب كما هو عادة غيرهم كالمعتزلة ومن
يسلك مسلكهم من متشبثى اذيال الفلاسفة فانهم يسترسلون مع عقولهم الى كل واد وشعب
ويتركون النقل والروايات ويقصرون هممهم الى الدرايات فاذا جاء من النقل ما يخالف عقولهم
اولوه بما يوافق اهواءهم واتبعوه بغير هدى من الله وكالشيعة فانهم ايضا استرسلوا
عقولهم وتركوا النقول الصحيحة وزادوا مع ذلك الاتباع بما ينقل عن ائمتهم لاعتقادهم العصمة
فيهم فهم كانوا اشنع من طائفة المعتزلة حيث تركوا النبى واصحابه واعتقدوا ائمتهم ائمة الهدى
واساؤا الظن فى النبى واصحابه وائمة الهدى والدين فالمعتزلة احسن حالا منهم لانهم وان استرسلوا
مع عقولهم لكن ما تركوا النبى واصحابه واحاديثهم واثارهم بل اولوها بمقتضى عقولهم ولا كذلك
الشيعة فانهم مع ذلك الاسترسال اعتقدوا العصمة فى رجال لم يثبت عصمتهم اذ لا دليل على
عصمة غير الانبياء واعتنوا النقل منهم مع عدم صحة ذلك النقل عنهم وان كان هؤلاء الائمة يروون
عن النبى عليه السلام واصحابه فهم حائرون بين النقول الغير الصريحة بل الغير الصحيحة وبين عقولهم
المدهوشة الضعيفة خذلهم الله تعالى فظهر ان معنى قوله ولا يسترسلون مع عقولهم لا يبدون غير الاصحاب
النقل عن غير الاصحاب كالمعتزلة ومن يسلك مسلكهم فى الاتباع الى النقل مع عدم التقليد لاحد
ولا مع النقل عن ائمتهم كالشيعة الذين استرسلوا عقولهم ونقلوا عن ائمتهم فيما يوافق اهواءهم
فلا ينافى هذا الكلام ما سيجيء منه من ان الشيعة توافق المعتزلة لاقتضاء هذا الكلام وجود استرسال
العقل منهم لان الشيعة لا ينحصر حالهم فى النقل عن ائمتهم وان اشار اليه ظاهر العبارة بل المراد منه

مص

ما قررناه قال ابن المطهر اه هو من تلامذة المحقق الطوسى وكلاهما من الشيعة الامامية والغرض منه
ايراد معارضة على مدعى المص من طرف الشيعة الامامية بعد اثبات ما ادعاه باقامة دليل مرضى تحقيقى
مستفاد من سياق الحديث وتقريره ان كان لكم دليل دال على مدعاكم فعندنا ما يدل على خلافه وهو
ان الفرقة الناجية فرقة لها مخالفة كثيرة لسائر الفرق وكل فرقة شانها ذلك فهى الشيعة الامامية
ينتج ان الفرقة الناجية هى الشيعة الامامية اما الصغرى فلما استقر الراى عليه من ان الفرق الناجية
المستثناة هى التى لا بد ان يكون لها مخالفة كثيرة مع سائر الفرق واما الكبرى فلانهم يخالفون
غيرهم مخالفة اه فى هذا النقل اشارة الى انهم يسترسلون مع عقولهم ايضا حيث عين هذان الفاضلان
المراد من الفرقة الناجية برأيهما من غير نقل عن ائمتهم وحكما فى ذلك بما استقر رأيهما نعم هواهون عن
النقل عن ائمتهم فقوله فما استقر الراى اى راى احدهما وراى الآخر على انه ينبغى اه وذلك لانه لو كان المخالفة فى واحد من
الاصول لكل من الفرقة الثالثة والسبعين فحال سائر الفرق كذلك والا لم يتشعب الفرق وهو خلاف المفروض
فلا معنى لكون واحدة منها ناجية مستثناة والباقى هالكة فلا بد ان يكون لتلك الواحدة المستثناة
مخالفة كثيرة لكل فرقة من تلك الفرق حتى يليق بالاستثناء وقبله الشارح وعارض عليه بالمثل واما ما قيل
من ان عقايد الفرقة الناجية اصول معلومة فبمجرد اخلال واحدة منها يخرج الفرقة عن كونها فرقة ناجية
فيرد عليه من طرف هذين الفاضلين ان الكلام فى تعيين المراد بالراى والمراد من الفرقة الناجية غير معلوم
بعد فالكلام المذكور مشترك بين جميع الفرق لان الكل يحتمل ان تكون ناجية لادعائهم ان كلا من تلك الفرق
كائنة على ما عليه النبى عليه السلام واصحابه فباخلاله لواحدة من الاصول المعلومة لا يتعين كونها هالكة
لان لكل فرقة اصولا معلومة يحتمل ان يكون بها ناجية ومخالفوها هالكة فلا بد للامتياز من مخالفة
كثيرة على انه كما ان للنجاة اسبابا وهو الاصول المعلومة للفرق الناجية كذلك للهلاك اسباب ايضا فلم
كان المخالفة الواحدة سببا للهلاك وبهذا يندفع ايضا ما قال لو امن انه يجوز ان يكون لواحدة مدار كلى
وخصلة عظيمة فى النجاة فباخلالها يكون الفرقة المخالفة هالكة وان اتفقت مع باقى الاصول اذ لا
فرق بين اصل واصل على ان المطلب ظنى يكفى فيه هذا القدر مع ان فيه منفعة اقوى وهى الزامهم به ولذا
سلمه الشارح وما هى الا الشيعة الامامية الظاهر انه من كلام ابن المطهر وجعله من تتمة ما استقر الراى
عليه بعيد عن السوق وان كان هذا مدعى المحقق الطوسى ايضا لاشتهاره بانه من رؤساء الشيعة
كما دل هذا الكلام المنقول عن المطهر عليه حيث حكم فى تعيين المراد بالفرق الناجية برايه وغفل عن
الاستدلال بسوق الحديث وهذا يدل على انه ليس من اهل السنة ~~ولذا لم يكن قوله وما هى الا من كلامهم~~
فما قيل من ان بعض الفضلاء نقل عن واحد من شراح التجريد انه قال سمعت شيخى العلامة يقول كان
الناس مختلفين فى ان كتاب التجريد للمحقق الطوسى ولا فسألت ابنه اصيل الدين عن ذلك فقال كان والدى

كلمنوي؟

سنعرف
وما قبل ان ما اراد ان الاتباع للنبى عليه السلام
واصحابه انما ينفع عند تحقق المخالفة الكثيرة
فيرد ايضا مردود بانه ان الكفار يخالفون اهل
الاسلام مخالفة كثيرة مع انه قد ثبت لانه
المخالفة الكثيرة المنازع فيها انما هى فى الدين الذى اتبعوا
النبى عليه السلام واصحابه وهم المعنيون خاصة

وضعه الى باب الامامة فتوآ في فكله ابن المطهر محقق الشيعة وقد زاغ زيغا عظيما فلقدافاد ذلك الشارح
رحمه الله ما كنت اعتقده في حق المحقق وايضا يفهم من اخلاقه ان اعتقاده موافق لاهل السنة والجماعة
المحقق ليس بشئ وان كان من قبيل حسن الظن لان سوق الكلام المذكور يدل على انه ليس من اهل السنة والجماعة
حيث استدل برايه وغفل عما افاده سياق الحديث من لزوم الاستدلال عليه بالاتباع بالروايات
على انا لا نسلم ان اخر التجريد من تكميل ابن المطهر بل الظاهر انه من كلامه ايضا لغاية موافقته لاوله في التقرير
والتحرير ثم انا لا نسلم ان اخلاقه واعتقاداته هو يوافق اهل السنة لانه متبحر في العلوم العقلية فلذلك
اعتنى به اصحاب المعقولات والعلم عند الله تعالى من جميع الفرق كلمة جميع ههنا في موقعه وان كان
كلمة سائر قبله بمعنى الباقي على ما دحه الحريري وحكم بانه كونه بمعنى الجميع غلط فلا يتوهم ان الاولى ان يقول
من باقي الفرق او من سائر الفرق على انه لا يبعد ان يكون اشارة الى ترجيح كون كلمة سائر بمعنى الجميع كما
ذهب اليه الجوهري وحكم بان كونه بمعنى الباقي غلط في لغة العرب بل لا يبعد ان يكون اشارة الى ما
حققه بعضهم من ان كلا المعنيين ثابت لغة فاشار بكلمة جميع ههنا الى انه لو اورد كلمة سائر
ههنا لكان بمعنى الجميع **قوله** مخالفة بينة اي كثيرة لان المخالفة الواحدة لا تكون بينة اذ الكلام في
المخالفة التي لا تؤدي الى الكفر ومثلها لا تكون بينة الا بالكثرة وهي التي يقتضيه السوق ايضا **قوله**
قلت الشيعة اه الظاهر ان هذا الجواب اثبات لمدعى المص على طريق المعارضة بالقلب بان دليل
الامامية ينقلب عليهم الزاما لهم على ما يقتضيه قوله بل الاليق بذلك هم الاشاعرة وقد تقرر في فن
الاداب ان في مثل هذا المعارضة معنى النقض وتقريره ان دليلكم جار في كون الفرقة الناجية
~~الاشاعرة مع تخلف حكم مدعاكم عنه وكل دليل لا حقيقة كذلك لا الان يكون فلان مختصا بما~~ عدا
~~المعارضة بالقلب~~ ويمكن ان يكون جوابا بمنع الكبرى بان يقال لا نسلم ان الفرقة التي لها مخالفة كثيرة
هي الشيعة الامامية كيف والاليق بذلك هو الاشاعرة ولا يرد عليه ان الاولى ان يمنع الصغرى
او لا ثم الكبرى لانك قد عرفت ان الشارح قبل صغرى القياس المذكور ولا يلزم في مثله ترديد المنع
بين الصغرى والكبرى **قوله** حتى جوزوا اه وفي بعض النسخ حتى جواز بالجر عطف على قوله بل
جوازا وعلى مسئلة الكسب اه يعني ان الاشاعرة قالوا ان الرؤية عبارة عن الانكشاف التام
الحاصل عند استعمال الباصرة لا عبارة عن الارتسام في البصر كما زعم الحكماء والمعتزلة ومن
يحذو حذوهم فهي وان كانت مشروطة بشروط لكنها شروط عادية فالله تعالى قادر على ايجاد
ذلك الانكشاف بدون ما جعله شروطا عادية من الارتسام والجهة والمكان والمقابلة وغير
ذلك فكما لا تجب عند اجتماع الشرائط كذلك لا تمتنع عند انتفائها فجوزوا رؤية اعمى الصين
منتهى البلاد المشرقية بقة اندلس منتهى البلاد الغربية مع طول مسافة وحجب كثيرة

وبما قد يرد ان العارض [illegible] [illegible] الشارح [illegible]

كثيرة وعدم وجود شرط من شرائط الرؤية **قوله** واستناد الممكنات كلها الى الله ابتداء اه يعني انهم
قالوا كل ممكن موجود فهو موجود بايجاد الله تعالى ابتداء اي بلا واسطة شئ اخر يكون موقوفا عليه له
او مولدا اياه فليس شئ من افعال الله تعالى مشروطا بشرط بل هو يفعل كل شئ ممكن بدون اعداد
وتوليد وهذا الاصل مما خالف فيه كثير من الفرق وهو اصل عظيم يبتني عليه اصول كثيرة منها الاصل
السابق عليه اعني جواز رؤية الاصوات والطعوم والروائح وجواز رؤية اعمى الصين بقة اندلس
كما قررناه انفا قيل يلزم على الاشاعرة عدم تحقق الكلي بدون الجزء وعدم احتياج الكل الى الاجزاء
وجوابه انه غفول عن معنى الاستناد الى الله تعالى ابتداء لان احتياج الكل الى الاجزاء في وصف
الكلية لا في الايجاد والوجود والذي انكره الاشاعرة انما هو الثاني لا الاول فهم مع ذلك لا
ينكرون اللزوم بين بعض الاشياء وسيجئ لهذا زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى اعلم ان بعض
المحققين قال والحق ان الاليق بذلك هم الصوفية السالكون لطريق الله تعالى قال الامام الغزالي
رحمه الله في بعض تصانيفه انكشف لي في اثناء الخلوات امور لا يمكن استقصاؤها والقدر الذي
ينتفع بذكره اني علمت يقينا ان الصوفية هم السالكون لطريق الله خاصة وان سيرهم احسن السير
وطريقتهم اصوب الطرق واخلاقهم ازكى الاخلاق بل لو جمع علم العلماء وحكمة الحكماء ليغيروا شيئا
من سيرتهم واخلاقهم بما هو خير منه لم يجدوا اليه سبيلا فان جميع حركاتهم وسكناتهم في ظواهرهم
وبواطنهم مقتبسة من مشكاة النبوة فهم قوم لا يشقى جليسهم انتهى اقول هذا كلام لا يحوم
حوله ريب الا ان كلام الشارح والمص وغيرهم انما هو بالنظر الى الاعتقاد فقط لا بالنظر اليه
والى العمل معا كما هو شان السادات حيث جمعوا بين الرياسات الا ان يقال اعتقاداتهم ماخوذة
من الادلة الظاهرة والافكار العقلية واما اعتقادات السادة الصوفية فهي ماخوذة من
مشكاة النبوة المحمدية ولا شك ان الثاني اولى من الاول فهم اولى واحق فتدبر وبالله التوفيق
قوله الاجماع ههنا اه يعني ان الاجماع ههنا بالمعنى اللغوي وهو مطلق الاتفاق لا المصطلح
الاصوليين وهو اتفاق جميع المجتهدين الذين هم اهل الحل والعقد من امة محمد عليه السلام في عصر
على حكم من احكام الدين اذ لو كان الاجماع بهذا المعنى فسواء قلنا ان المراد بالحكم هو الحكم الشرعي
الفرعي كما خصصه ائمة الاصول او قلنا انه اعم من الفرعي كما هو الظاهر من كلامه يلزم ثبوت ما ذكر
في ذيل الاجماع وهو بعض المسائل المصدرة بكلمة على بل المسائل المتفقة بين الفرقة المستثناة
يثبت بالاجماع وان اتفقوا عليه بل بالادلة العقلية اليقينية والادلة النقلية القطعية
فقوله فان المذكورات ليست كذلك سلب كلي على معنى ان شيئا من المذكورات في حيز الاجماع ليس
مما يثبت بالاجماع ولك ان تقول في معناه انه لا يجوز ان يراد بالاجماع ههنا معناه الاصطلاحي

بمكن ... [illegible]
ينتفع بذكره [illegible]

... بالاجماع الاصطلاحي مع انه ثبت ذلك
لا يثبت [illegible]
نعم تنديب الخلفاء الاربعة ثبت بالاجماع
[illegible] رضي الله تعالى عنهم [illegible]
الاجماع المستند [illegible]
صح ان [illegible] صلى الله عليه وسلم
بانتسابه [illegible]

لان شيئا مما ذكر في حيزه ليس مما يثبت بالاجماع اهل الحل والعقد فقط كما يوهمه التخصيص بل ذلك
مما اجمع عليه الكل من الفرقة الناجية مجتهدين او لا عليه وانما قررنا هكذا احلافهما قرره الناظرون فيه
من ان الاجماع ههنا لو كان بالمعنى المصطلح والحال انه مسلط على جميع ما ذكر في الرسالة مع المخالفة
لبعضها من الماتريدية يلزم من المص تضليل الماتريدية فيما خالفوا فيه كمسئلة التكوين وغيرهم
لان مخالفة الاجماع فيما عدا اجماع الصحابة بدعة وضلاله فيلزم من المص على هذا المعنى تبديع
الماتريدية مع ان جميع ما ذكر في الرسالة ليس مجمعا عليه بهذا المعنى وان كان بعضها كذلك فعلى هذا
يكون قوله فان المذكورات رفع الايجاب الكلي لا سلبا كليا لان المص قال في المواقف اما الفرقة
الناجية المستثناة الذين قال النبي عليه السلام فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي فهم الاشاعرة
والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن البدع والاهواء واجمعوا على حدوث
العالم خلافا لبعض الفلاة ثم سرد الكلام بما هو مذكور في هذه الرسالة مع اشتمال الرسالة بعض
الزيادة عليه فح لا شك ان مراده ههنا من السلف من المحدثين وائمة المسلمين واهل السنة
والجماعة هو ما ذكره في المواقف قطعا غايته انه عبر ههنا بائمة المسلمين بدل الاشاعرة في المواقف
فالمراد باهل السنة والجماعة ههنا وفي المواقف هم الماتريدية بقرينة المقابلة او يكون
من عطف العام على الخاص فيكون شاملا لهم قطعا على انه مخصوص بالماتريدية عند اهل
ما وراء النهر فسواء قلنا ان قوله وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة عطف على لفظ السلف
فيكون كلا اللفظين مرفوعين او عطف على قوله من المحدثين مجرورين فيكونان مبينين للسلف
كالمعطوف عليه فيكون السلف عبارة عن الثلثة او قلنا ان الواو بمعنى مع فيكونان داخلين
تحت حكم اجمع يكون المراد بالاجماع ههنا اجماع هؤلاء الثلثة كما هو صريح المواقف فلا يصح
تسلط الاجماع ههنا على جميع ما ذكر في الرسالة سواء كان الاجماع بالمعنى اللغوي او الاصطلاحي
اما الاول فلان بعض ما فيها مما يخالف فيه الماتريدية واما الثاني فكذا ايض مع عدم صحة ارادته
ههنا لان الطوائف المذكورة المخصوصة عن الفرق الهالكة ليسوا من اهل الاجماع بالمعنى الاصطلاحي
جميعا فتلخيص كلام الش انه لا يجوز ان يراد بالاجماع ههنا معناه الاصطلاحي لان ما ذكر في حيزه
من المسائل ليس مما يثبت بالاجماع ولا هو دليل عليه على ما هو شان الثابت بالاجماع ولا هو
مخصوص باهل الحل والعقد كما يوهمه التخصيص بهم بل هو مما يتفق فيه العوام والخواص فلا يكون
الاجماع فيه بالمعنى الاصطلاحي فعلى هذا يكون قوله فان المذكورات في غاية الحسن من جهة
الربط على ان يكون سلبا كليا كما هو الظاهر بخلاف ما قرروه هذا اذا كان الحكم في قوله على حكم
من احكام الدين اعم من ان يكون اصليا او فرعيا واما اذا كان المراد به ما هو الشرعي الفرعي والمجتهد

والمجتهد الظني فالامر واضح فحاصله انه لا يكون الاجماع بالمعنى الاصطلاحي اعني اجماع المجتهدين لان المذكورات
في حيز الاجماع ليست من الاحكام الفرعية الظنية بل من الاحكام القطعية المثبتة بالبراهين فكيف يصح الاجماع
الاصطلاحي فيها فعلى هذا يكون قوله فان المذكورات سلبا كليا ايض وان الاجماع ايض غير مسلط الا على
المتفق بين السلف من المحدثين وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة على ما حققناه انفا فما قيل في الحاصل
من ان الاجماع ههنا لو كان بالمعنى الاصطلاحي لكان جميع ما ذكر في الرسالة احكاما اجتهادية باحثة عن كيفية
العمل مجمعا عليه بهذا المعنى لكن جميعها ليسوا كذلك وان كان بعضها كذلك كوجوب الامر بالمعروف الواجب
وندبه بالمندوب ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة من المجتهدين انتهى مع كونه مما لا حاجة اليه في تقرير
الكلام مزيف من وجوه تظهر بملاحظة ما حققناه انفا **قوله** ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة اه الظاهر
انه علة لعلية قوله فان المذكورات اه لما قبله والمعنى ولاجل ان عدم ارادة المعنى الاصطلاحي انما هو لكون
المذكورات ليست مما يتعلق بالاجماع الاصطلاحي ويثبت به نسبه الى طائفة مخصوصة هي اعم من اهل
الاجماع الاصطلاحي ويحتمل ان يكون علة لمجرد انه لا يراد المعنى الاصطلاحي ههنا لكنه برهان لمي وما
قبله برهان اني له ويحتمل ان يكون علة للعلة بل هو الظاهر والمعنى انه لما لم يكن المذكورات من المسائل المجمع
عليها بالمعنى الاصطلاحي لكونها غير مخصوصة بهم ولعدم كون الاجماع المذكور دليلا في حقها نسبه
الى طائفة مخصوصة اي ممتازة من الفرق الضالة وهي الفرقة الناجية وهم السلف من المحدثين وائمة
المسلمين واهل السنة والجماعة سواء كان الاخيران بالرفع عطفا على فاعل اجمع او بالجر عطفا على المحدثين
او بالنصب على ان يكون الواو بمعنى مع فالكل داخل في حيز الاجماع ومستو في نسبته اليه على ما هو صريح
المواقف كما حققناه سابقا فالمراد بالطائفة المخصوصة انما هو الفرقة الناجية الممتازة عن سائر
الفرق فالمخصوصة بمعنى الممتازة عنهم وان غفلوا عن هذا فما قيل من ان المراد ان الاجماع بمعنى مطلق الاتفاق
لانه نسبه الى طائفة مخصوصة من المجتهدين بناء على ان السلف من المحدثين اخص مطلقا من المجتهد مع ان
الاجماع بمعنى اتفاق جميع المجتهدين انما ينسب حقيقة الى المجتهدين بان يقال اجمع المجتهدون ويراد اتفاق
جميعهم لا الى طائفة مخصوصة منهم ولا الى طائفة تعمهم وغيرهم انتهى بعد كونه مخالفا لما صرح به المص في
المواقف وغفولا عما حققناه يرد عليه انه لا وجه له في توجيه كلام الش اصلا وقد عرفت توجيهه وتحرير
مراده بما يوافق الواقع وكذا ما قيل نسبه الى طائفة مخصوصة هي السلف لا تدل على انه ليس بالمعنى الاصطلاحي
لجواز انحصار المجتهدين في السلف في ذلك العصر انتهى ليس بشيء لانا لا نسلم ان المراد بالطائفة المخصوصة
هي السلف ثم انه كيف يصح من الشارح دعوى انحصار النسبة الى السلف فقط وما بعده اما عطف
عليه او بيان له ثم انه كيف يصح دعوى انحصار المجتهدين في السلف مع بيانه بقوله من المحدثين ولو سلم كل
ذلك فالكلام في النسبة وذلك ظاهر والجواز المذكور لا يضره لان الكلام على تقدير عدم العلم بذلك

وكذا ما قيل لانم انه نسبة لطائفة مخصوصة هي السلف وانما يكون كذلك لو كان الائمة واهل السنة معطوفين
على المحدثين او على السلف لكن بعد ملاحظة ربط الاجماع بالسلف والكلام لجواز ان يكون الاجماع بمعنى
المصطلح والعطف على السلف قبل الربط بقرينة ان الاجماع بهذا المعنى لا ينسب حقيقة الى طائفة مخصوصة
وان الظاهر في العطف ان يكون بعد الربط انتهى ليس بشيء ايضا اذ لا نسبة ههنا الى طائفة مخصوصة
هي السلف فقط حتى يمنع ذلك بل النسبة الى الطوائف الثلثة محققة على ما حققناه باي وجه وجهت
العبارة ثم انه كيف يكون الاجماع المذكور بالمعنى المصطلح اذ النسب الى الامور الثلثة بالتوجيه الذي
قرره مع ان فيهم المجتهد وغيره بل يكون الطائفة المخصوصة ح عبارة عن الفرق الناجية فكيف يدعى
ما قيل ان الاجماع المنسوب اليهم اجماع اصطلاحي وكذا ما قيل من ان هذا الوجه اعني عدم كون الاجماع بالمعنى
الاصطلاحي حين لوحظ العطف بعد الربط امر ظاهر ونظهوره اعرض عنه الشارح وانما يحتمل كونه
بذلك المعنى على تقدير العطف بعد الربط بان يكون الاجماع المنسوب الى السلف بالمعنى الاصطلاحي والى
الائمة واهل السنة بالمعنى اللغوي على طريقة قولهم علفتها تبنا وماء باردا ومثله شايع مع انه المناسب
للاجتماع والاتفاق لان عطف بعض اجزاء الفاعل على البعض الاخر في فاعلهما غير ثابت اذ لا يقال
اجمع عشرة وثلثون واتفق زيد وعمرو بل يقال اجمع الاربعون وهما اتفقا نعم يجوز ان يقال اتفق زيد
مع عمرو ولكونه بمعنى اتفقا انتهى ليس بشيء ايضا مع مخالفته لما في المواقف كما قررناه ومنشاء الكل
حمل اللفظ المخصوصة على طائفة معينة من ائمة الدين وقد عرفت انه لا داعي له ثم انه لو كان الامر كما فهموه
لكان السلف عبارة عن المجتهدين مع انه يأبى عنه قطعا قوله من المحدثين اذ المحدث لا يلزم ان يكون مجتهدا على
انه لو كان كذلك لكان ذكرها في غير موقعه جدا اذ الكلام انما هو في بيان عقايد الاشاعرة وقد اشير اليهم
بقوله وائمة المسلمين كما اشرنا اليه والحق ان مراده من الطائفة المخصوصة هم الفرقة الناجية وانما اورده
تقوية لمذهب الاشاعرة الذي عقدت الرسالة له فاشار اولا الى ان هذه عقايد الاشاعرة ثم قال اتفق
اتفق الفرقة الناجية على كذا وعلى كذا فاما على جميع ما ذكر في الرسالة بناء على ان ما خالفه الماتريدية
مثل اثبات التكوين ومسئلة الاستثناء وغيره غير مذكور فيها فالكل اتفقوا على ما ذكر فيها واما على اكثر
ما فيها لوجود مخالفة الماتريدية في بعضها كمسئلة التحسين والتقبيح وكاثبات الغرض في افعاله تعالى وغير
ذلك هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام **قوله** وهو ما سوى ذاته وصفاته اي من اجناس الموجودات ضرورة
ان العالم انما يطلق على ما يعلم به الشيء وذلك لا يكون الا فيما هو من الموجودات فلا يتوهم ان هذا
التعريف صادق على العدمات والمعدومات وليستا من العالم والا لما جاز حمل الحدوث والقدم عليه
ضرورة ان كلا من القدم والحدوث صفة للموجود ثم ان المراد من الغيرية في قوله سوى هو الغيرية اللغوية
لا الاصطلاحية فلا بد من قوله وصفاته لانها غير الذات بهذا المعنى فيلزم اندراجها في تعريف العالم مع

مع انها لا يطلق عليها العالم فلا بد من التقييد بقوله وصفاته حتى تخرج من التعريف ومن لم يزد في التعريف هذا
القيد كالتفتازاني اراد الغير الاصطلاحية فافهم ثم ان في هذا التعريف مع اطلاق المص لفظ العالم
ههنا اشارة الى ان العالم اسم للقدر المشترك بين الكل وبين جميع كل واحد من الاجناس اذ يقال عالم الاجسام
وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك فيطلق على كلها وعلى كل منها ولا يطلق على الموجود
الشخصي فزيد ليس بعالم بل هو من العالم لا انه اسم لجميع الممكنات الموجودة بحيث لا يوجد له افراد بل اجزاء
كما يستفاد ذلك من تقييد بعضهم العالم ههنا بقوله بجميع اجزائه والا لما صح جمعه في قوله رب العالمين
اذ لا بد للجمع من افراد بها يصح جمعه ولو كان الاجزاء كافية في الجمعية لزم ان يجمع البيت باعتبار اجزائه وفساده
ظاهر هذا هو حاصل كلام المولى الخيالي اخذا من كلام التفتازاني واعترض عليه بانه لا فرق بين ان يكون
اسما للقدر المشترك بين الكل وبين جميع كل واحد منها من الاجناس وبين كونه اسما لمجموع الممكنات بحيث لا يوجد له
افراد بل اجزاء في صحة الجمعية لانه اذا كان اسما لمجموع الممكنات الموجودة فذلك المجموع اما جزئي حقيقي
كزيد فكما لا يصح جمعه ح لا يصح اطلاق العالم عليه كزيد وذلك فاسد واما جنس لا شخص معين فيصح
جمعه كما اذا كان اسما للقدر المشترك بين الكل وبين جميع كل واحد منها من الاجناس فلا وجه لاثبات احدهما ونفي الاخر
ولا حاجة الى جعله عبارة عن الجنس والقدر المشترك ولا الى ترك قيد بجميع اجزائه كما في التحقيق وغيره
وجوابه انا نختار ان ذلك المجموع جنس لا شخص لانه كلي له افراد متعاقبة بها يتبدل بالزيادة والنقصان
فيصح اطلاق العالم عليه دون ما هو شخص كزيد لكن لما كان الجمعية متوقفا على وجود الافراد المتغايرة
بالذات التي بها يصح الجمعية وظاهر انها غير موجودة في كون العالم اسما للمجموع لم يصح جمعه وان كان له اجزاء
متغايرة الا يرى ان البيت له اجزاء متغايرة من الجدران والسقف مع انه لا يصح جمعه باعتبارها
بخلاف ما اذا كان اسما للقدر المشترك فانه يصح جمعه ح قطعا لانه ح يكون له افراد متغايرة بالذات
بها يصح الجمعية وتلخيصه ان الجمعية تدور على وجود افراد هنالك يصح اطلاق اصل المادة على كل منها
وذا موجود في صورة كونه اسما للقدر المشترك دون صورة كونه اسما للمجموع وان صح فيه اطلاق
اللفظ على ذلك المجموع لكونه اسما له دون ما عداه من الاشخاص المندرجة تحت ذلك المجموع اذ لم
يوضع اللفظ له ح فعلى كلا التقديرين لا يصح ان يقال زيد عالم لانه ليس بقدر مشترك ولا عبارة
عن المجموع المفروض وان كان من اجزائه هكذا ينبغي ان يحقق وههنا كلام اخر اوردناها في المعالي
على الخيالي اعلم ان قولهم ههنا العالم حادث اما موجبة شخصية بان يكون اللام في العالم للعهد
الخارجي على ان يكون عبارة عن مجموع الممكنات الموجودة على ما هو الاحتمال الثاني المرجوح بالنظر
الى جمعيته ولا بأس في ذلك فان اكثر مسائل الكلام شخصية على ما حققه الشارح في تعليقاته
على الحواشي المختصر الحاجبية وح لا بد ان يقيد الموضوع بقولنا بجميع اجزائه كما في متن النسفي

كتفوى ٢
كامنبوى م
بعض في افعاله الى الغير
او ولو كان صادقا على العدمات والمعدومات

لان حدوث هذا المجموع لا يستلزم حدوث كل جزء لجواز ان يكون حدوثه بحدوث بعض اجزائه لان صفة
المركب المجموع تابعة لصفة اجزائه وآما موجبة كلية قائلة بان كل عالم حادث اى حادث الفرد على ان يكون
العالم اسما للقدر المشترك كما في لاحتمال الاول الراجح بالنظر الى جميعته ولا حاجة الى التقييد بقولنا
بجميع اجزائه لانه على هذا يكون عبارة عن الجنس المشترك وحدوثه يستلزم حدوث الافراد المندرجة
تحته ضرورة بخلاف ما اذا كان عبارة عن المجموع اذ يحتمل ان يكون حدوثه ببعض حدوثه اجزائه
فلابد من التصحيح قيل يتجه على الاحتمال الاول ابحاث الاول انا لا نقول بوجود المجردات من العقول
والنفوس كما يقول به الفلاسفة فتكون مندرجة فى موضوع قولهم العالم قديم دون قولنا العالم
حادث فيلزم تغاير الموضوعين فى محل النزاع مع لزوم وجود الاتحاد ولو فرضنا اندراج المجردات
فى موضوع قولنا لكونها عبارة عن الملائكة فلا تندرج فيه الهيولى قطعا وجوابه ان مدعانا انما
هو ما ثبت وجوده من الممكنات لعدم تمامية ادلة وجود المجردات وان مدعاهم وان كان شاملا
لها لكنه شامل ايض لبعض الممكنات الموجودة مثل الافلاك لانهم يدعون قدمها بصورها واشكالها
والمقابلة فى هذا تكفى فى اثبات غرضنا ولا يجوز اندراج المجردات التى ادعوا وجودها فى موضوع
قولنا اذ لا نقول بوجودها وكيف يكون الملائكة عبارة عنها لانها اجسام لطيفة ثم انا لا
نقول بوجود الهيولى ايض فلا حاجة بنا الى الاندراج وقد عرفت صحة المقابلة ولو سلم فحدوث
الصورة الجسمية التى هى من اجزاء العالم يستلزم حدوثها قطعا لانهم زعموا التلازم بينهما
الثانى انه لو حمل موضوع قولنا على هذا الفرد المعين المعهود لزمنا الاعراض عن بيان حدوث
سائر العوالم التى لا يخطر ببال الحكماء لقولهم بانه لا عالم غير هذا العالم مع انه قد ورد فى الاثر
عوالم اخر وجوابه ان مدعانا حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات فما ورد فى الاثر داخل فيه
ايض لان دليلنا فى اثبات المدعى هو ان العالم اما اعيان واعراض والكل حادث فالعوالم الاخر التى
وردت فى الاثر اما اعيان واما اعراض فهى حادثة وعدم خطورها ببال الحكماء لا يضرنا لانا
اثبتنا حدوث ما ادعوا قدمه من الموجودات مع زيادة ما لا يخطر ببالهم الثالث انه على هذا لم يندرج
فى شئ من الموضوعين نوع الصورة الجسمية العنصرية ونوع الصورة النوعية العنصرية
او جنسها لان الكلية والجنسية تنافى التشخصية وان جاوز وجود الكلى الطبيعى فى الخارج
بناء على ان هذه الانواع داخلة فى دعوى الحدوث والقدم من حيث عروض الكلية لها فى الذهن
ولذا احتاج فى حمل الحدوث والقدم عليها الى تاويل كل من الحادث والقديم بحادث الفرد وقديم
الفرد مع ان قدم هذه الانواع ملتزم فى مدعاهم وحدوثها ملتزم فى مدعانا وجوابه ان
مدعانا وان كان مقصورا على الاجزاء لكن حدوثها يستلزم حدوث تلك الانواع الداخلة

الداخلة فى مدعاهم اذ لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى من جزئياته فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل
من الجزئيات فلا حاجة بنا الى جعل تلك الانواع داخلة فى المدعى ولا الى جعل الاجزاء الواقعة فى كلام النسفى
وغيره من المشايخ اعم من الخارجية والعقلية ولا الى حمل الحادث فى كلامهم على معنى اعم من حادث الذات
او من حادث الفرد كما زعم لانه مع كونه تكلفا ركيكا ومع عدم الحاجة اليه ههنا على ما حققناه لا يليق بما
اراده المشايخ ههنا قطعا ثم قال والحق ان مراد المص والنسفى وغيرهما من قولهم العالم حادث هو الاحتمال
الثانى لا بان تكون الموجبة الكلية خارجية بل بان تكون حقيقية قائلة بان كل ما لو وجد فرد كان عالما من
الاجناس الممكنة الفرد فهو بحيث لو وجد كان حادث الفرد فيشمل كل جنس ممكن مقدر الوجود وان لم نقل
بوجوده المحقق كالمجردات من العقول والنفوس والانواع الحيوانية بل المواليدية وكالهيولى والصور
الجسمية والنوعية وغير ذلك من الاجناس والانواع الكلية ويشمل ايض سائر العوالم الواردة فى الاثر
كما يشمل الجنة والنار مع ما فيهما من الانواع والاجناس وح يكون هذا القول مقابلا لقولهم العالم قديم
لان مرادهم بذلك هو الايجاب الجزئى الذى هو ملزوم رفع الايجاب الكلى المذكور فيتحقق التناقض بين
القولين قطعا انتهى مع زيادة منا وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بذلك ان مسائل العلوم لا بد ان تكون
كلية فلا يصح الاحتمال الاول المستلزم لشخصية القول المذكور فهو مدفوع لما اشرنا اليه من ان الشارح المحقق
حقق فى بعض تصانيفه ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية الا ان يكون ذلك مبنيا على القول
بكون موضوعه ذات الله وصفاته مع ان التحقيق ان موضوعه هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد
الدينية كما حققه المص فى المواقف وان اراد انه على هذا الاحتمال لا يتم المقابلة بين القضيتين مع انها من شرط
التناقض فقد عرفت المقابلة بما فيه قدر الكفاية وآما ثانيا فلانه لا فائدة فى حملها على الاحتمال الثانى
اذ البراهين القائمة عليه انما تقوم على اثبات حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات فلا بد بعد ذلك
ان يقال حدوث الاشخاص يستلزم حدوث الانواع فليكتف من اول الامر على انا لا نقول بوجود
المجردات واذا اعتبر ذلك فى عموم المدعى مع عدم قيام ادلتنا عليه يكون البيان قاصرا ودعوى انها
داخلة فى الادلة ايضا دون اثباته خرط القتاد كما لا يخفى وآما ثالثا فلان حمل كلام النسفى عليه
لا يكون الا بجعل الاجزاء اعم من الخارجية والعقلية ولا يخفى بعده فى ذاته وعلى كلام النسفى ايض
وان كان هذا الحمل ممكنا ههنا وفى امثاله وآما رابعا فلان العالم هو الذى يعلم به الصانع كما اعترف
به الجميع والذى لم يوجد فى الخارج فى زمنة من الازمنة كيف يصح اطلاق العالم عليه لا سيما اذا كان
ذلك الفرد ممتنعا بالادلة وان كان ممكنا بالنظر الى ذاته فادراج امثال هذه الافراد وان كان
ممكنا فى مثل تركيبنا القضايا السائرة لكنه غير ممكن ههنا لخصوصية الموضوع والحق ان القول
المذكور اما قضية شخصية كما هو الظاهر من كلام النسفى ومن يحذو حذوه فى التقييد بقولهم

بجميع اجزائه واما كلية خارجية ينحصر الحكم فيها على الافراد الخارجية محققة او مقدرة فيشمل كل جنس محقق الوجود او مقدره مما لا يمنع الادلة وجودها فى الخارج وان لم توجد بعد ثم ان هذا القدر مع كفاية فى هذا المقام يستلزم حدوث الانواع والاجناس مما لا يرد الادلة وجودها فى الخارج وكلا الاحتمالين مبنى على ان العالم اسم لجميع الممكنات بحيث لا يوجد له افراد بل اجزاء او اسم للقدر المشترك بين الكل وبين بجميع الاجناس هذا ثم اعلم انه يمكن تاويل قول الشيخ بحيث يتحد مع الثانى بان يجعل الباء فى قوله بجميع اجزائه سببية ويرتكب تقدير المضاف والمعنى بحدوث جميع اجزائه ويجعل ذلك دليلا على حدوث جميع الافراد المحققة والمقدرة كما اشرنا اليه وهذا وان كان بعيدا بحسب الظاهر لكنه بذلك يكون العالم اسما للقدر المشترك كما هو التحقيق ويكون حدوث الانواع والاجناس التى يمكن وجودها داخلة فى مدعاهم ومدعا بابعضه وبهذا يندفع ما اوردوه على المصنف من ان فى بيانها نوع حزازة حيث رجحا كون العالم اسما للقدر المشترك كما اشار اليه الخيالى مع ان قول المص بجميع اجزائه يقتضى كونه اسما للمجموع هكذا ينبغى ان يحقق المقام بعون الملك العلام **قوله** ولما كان الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق يعنى انهم لما ذهبوا الى قدم بعض الاشياء فسموا الحادث بمعنى المسبوق بالعدم بالزمان فيكون القديم وهو الذى لا اول لزمانه منقسما الى قسمين ايض قديم بالذات وهو الذى لا اول لزمانه بالذات وينحصر فى الحق تعالى وقديم بالزمان وهو الذى لا اول لزمانه وان كان له اول بالذات كالممكنات القديمة عندهم فالقديم الذاتى اخص من الزمانى ومباين لقسمى الحادث الذاتى والزمانى والقديم الزمانى مباين للحادث الزمانى واخص مطلقا من الحادث الذاتى وهو اعم مطلقا من الحادث الزمانى هذا حاصل كلامهم ههنا فلا يفهم من كلام الشارح ان الحادث عندهم مشترك لفظى بين المعنيين المذكورين وان اوهمه لفظ الاطلاق لكن بعد تسليط قوله اصطلحوا عليه يندفع الوهم هذا واما عند المتكلمين فالحادث ما يكون لوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالغير والقديم بخلافه **قوله** بمعنى ان كونه اه اشار بذلك الى تحرير مدعاهم لا الى اثبات الحدوث الذاتى كما يدل عليه قوله وحاولوا بيان ذلك اه فلا يتوهم ان فى البيان مساهلة والاولى ان يقال فان كونه مسبوقا بوجود الفاعل يستلزم تقديم العدم على الوجود وهو الحدوث الذاتى والضمير فى كونه راجع الى الحادث اذ الكلام فيه ولا احتمال لرجوعه الى ماهية الحادث وذاته مع انه فاسد اذ الماهية غير مجعوله عند التحقيق والمعنى ان كون الحادث مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم العدم على الوجود سواء كان الوجود والعدم على السواء بحيث لا اولوية لشيء منهما كما ذهب اليه الجمهور او كان العدم اولى بذات الممكن من الوجود كما ذهب اليه البعض كما قرر كما فى الكتب الكلامية وذلك لانه لا يجوز ان يكون وجود الممكن الحادث من نفسه

الحادث المسبوق بالذات الحادث

ثم هذا البيان نقض بعض الكلنبوى فيما قرر ههنا منه

مطلب

من نفسه لبداهة استحالة ترجيح احد المتساويين على الاخر فضلا عن ترجيح المرجوح وان كان ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين او المرجوح بلا مرجح جائزا عند المتكلمين فلا بد ان يكون وجود الممكن الحادث مسبوقا بوجود الفاعل المؤثر والتاثير لا يكون فى الوجود لاستحالة تحصيل الحاصل فما ثبت ~~فيثبت ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل المؤثر تقدما ذاتيا لا يتصور تاثيره فيه~~ فثبت ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل المؤثر يستلزم تقدم عدم الممكن على وجوده تقدما ذاتيا لا يقال يجرى هذا فى جانب العدم فح يقال ان عدمه لما كان مسبوقا بوجود الفاعل كما ذكر لزم اما تقدم الوجود على العدم على عكس المذكور وهو مح بداهة او تقدم العدم على نفسه وهو مح ايض لانا نقول اللزوم المذكور انما نشاء من كون العدم واسطة بين وجود الممكن وبين وجود الفاعل المؤثر كما قررناه وذا غير متصور فى عدم الممكن بالنظر الى وجود الفاعل ~~نعم ان كلا من وجود الممكن وعدمه مسبوق بوجود الفاعل المؤثر لكن ذلك المسبوقية انما يستلزم تقدم العدم على الوجود بالنظر الى وجود الممكن لا بالنظر الى عدمه كما حققناه~~ فظهر ان هذا الكلام يمكن ان يكون دليلا على اثبات الحدوث الذاتى لكن الشارح جعله تحرير المدعوى المذكورة بقرينة قوله وحاولوا بيان ذلك اه ثم ان هذا العدم هو العدم الحاصل للممكن فى مرتبة وجود الفاعل وذا كالضرورى لان الممكن الحادث فى مرتبة وجود الفاعل غير موجود بالضرورة فيندفع ايراد الشارح عليهم كما ستعرف ويظهر من هذا ايض تقدم العدم على الوجود لان المعلول لما كان فى مرتبة الفاعل معدوما وكان هو اى الفاعل مقدما على الممكن الموجود يلزم تقدم العدم على الوجود قطعا لان عدم المعلول مع وجود الفاعل المؤثر المقدم على وجود الممكن الحادث سواء كان الوجود والعدم متساويين او الثانى اولى بذات الممكن فلا يتوهم ان كلام الشارح ان العدم اولى بذات الممكن من الوجود عند الحكماء مع انهم فريقان جمهورهم قالوا باستواء الوجود والعدم وبعضهم قالوا باولوية العدم وذلك لان القول بالتقديم المذكور لا يختص بفرقة منهم بل الكل متفقون فى ذلك كما حققناه فى تحرير كلامه هكذا ينبغى ان يحقق هذا المقام وحاولوا بيان ذلك اه قال فى حواشى الشرح الجديد للتجريد قال ابن سينا فى الهيات الشفاء للمعلول فى نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس والذى يكون للشيء فى نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذى يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايس بعد ليس بعدية بالذات انتهى ثم قال معترضا عليه ان المعلول ليس له فى نفسه ان يكون معدوما كما ليس له فى نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه فى كلا طرفى الوجود والعدم الى العلة ثم ذكر مما سنح له فى هذا المطلب وجها اخر وهو ان وجود المعلول لما كان متاخرا عن وجود العلة لا يكون فى المرتبة السابقة الا العدم والا لم يكن وجوده متاخرا عنها ثم رد

والحاصل ان ذلك العدم يتوقف على التاثير المتوقف على الوجود منه بناء على انه لا يتصور كون الوجود واسطة بين عدم الممكن وبين وجود الفاعل منه على ان قياس العدم على الوجود فى التوقف على التاثير غير معقول اذ لا يتصور ذلك التوقف فى الاعدام منه

فيه نوع بحث لا خرق المولى الكلنبوى ههنا حيث قال انهم قالوا مسبوقيته بوجود الفاعل المؤثر يستلزم تقدم العدم على الوجود ولم يقولوا مسبوقيته بوجود العلة يستلزم ذلك فلا تشافى الى دفع الاعتراض الوارد بلزوم مجريا فيما هو مشروح ثم تقدم العدم على الوجود ثم عكسه هذا ثم تاملت الخ فيه فظهر هذا الايراد الاعتراض المذكور واما الدافع له ما اشرنا اليه انفا منه

وهو المولى ابن كمال في رسالته المعقودة لتحقيق معنى الليس والايس

عليه بان حاصله ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة الامكان الوجود والعدم فله في المرتبة السابقة العدم
بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم والا فلا انتهى واقول قال بعض الافاضل انهم
غفلوا هاهنا عن تحقيق مراد ابن سينا وغيره وظنوا ان المراد بالليس الواقع في كلامه هو العدم المقدم
على الوجود بالذات فاعترضوا عليه وليس الامر كما فهموه بل التحقيق في هذا المقام ان ارباب الحكمة قد عبروا
في كتبهم عن حالة خلو الماهية عن الوجود والعدم في درجة اصالتها ومرتبة معروضيتها لهما لكونها نفيا
صرفا وسلبا محضا بالليسية واشاروا الى انها شان ذاتي لها غير مستفاد من الغير حيث قالوا الممكن
عن ذاته ان يكون ليس وعن علته ان يكون ايس قال المعلم ابو نصر الفارابي في الفصوص الماهية
المعلولة لها عن ذاتها ان ليست ولها عن غيرها ان توجد الامر الذي عن الذات قبل الامر الذي ليس عن
الذات انتهى ولعدم التنبه على مرادهم من الليس امر وراء العدم لا العدم نفسه ولا ما يصدق عليه
كيف ونفيه ايضا معتبر فيه وان كون الليس المذكور وما يجري مجراه وهو اللاوجود عن ذات الممكن
لا يستلزم الاستحقاق لذاته باحد الطرفين اعترض عليهم تارة بان الممكن لا يستحق الوجود من ذاته
ولا يلزم منه ان يستحق اللاوجود فان المستحق اللاوجود هو الممتنع واخرى بان المعلول ليس له
في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كل من الوجود والعدم الى العلة وانت بعدما
وقفت على ما قدمنا لك ان دائرة الاعتراضين على الفهم لا على المفهوم وظهر منه ايضا سر اخر وهو
ان ما ذكر في الحدوث الذاتي من مسبوقية الوجود ليست مسبوقية بالعدم بل باللاوجود كما هو
صريح كلمات ابي علي في تصانيفه من الشفاء والنجاة وانهم لم يتفطنوا له انتهى كلام ذلك الفاضل
وما اشار اليه بقوله واخرى الخ هو ما ذكره الشارح في الحواشي التجريدية ونقول هذا بعد كونه خرقا
لاجماع الافاضل على معنى الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم بالذات يرد عليه
ان اللاوجود اذا ثبت للمعلول في مرتبة في نفسه ثبت له العدم قطعا ضرورة ان الوجود
منفي عنه فيها قطعا فيثبت له العدم فيها اذ لا واسطة بينهما ثم انه لا معنى لسلب الوجود الا
العدم فاذا انتفى احدهما يثبت الاخر قطعا والقول بان نقيض الوجود في تلك المرتبة سلب الوجود
فيها على طريق نفي المقيد لا سلب الوجود المتصف ذلك السلب في تلك المرتبة اعني النفي المقيد
فلم لا يجوز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة بل التحقيق ان سلب
الوجود عن شيء في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان والا لزم خلوه في ذلك الزمان
عن طرفي النقيض وهو محال اما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم في
تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرف الاتصاف فان خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس
شيء منهما في تلك المرتبة غير محال بل واقع الا ترى ان كل معلول بسيط متاخر عن علته التامة فلا وجود

القائل هو المولى المذكور في تلك الرسالة

فلا وجود له في مرتبة علته التامة ولا عدم فيها ايضا والا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة ضرورة
ان الوجود والعدم لا يجتمعان في زمان فاذا قارن احدهما العلة التامة يكون الاخر في زمان اخر
ليس بشيء اما اولا فلان الكلام ليس الا في مرتبة المعلول في نفسه كما هو صريح كلام ابي علي ايضا
فخلو المعلول في مرتبته عن الوجود والعدم كخلو الشيء عنهما في زمان معين وذا مح فاذا
خلا المعلول في نفسه عن الوجود يثبت له العدم واللاوجود في نفسه واما ثانيا فلان ما اورده
في التنظير لا يدل على ذلك اذ الكلام في مرتبة المعلول في نفسه لا في كون المعلول في مرتبة علته
على انا لا نم خلو المعلول عن الوجود والعدم في مرتبة علته التامة بل له ان يكون معدوما في تلك المرتبة واذا انتقل
منها الى مرتبة المعلول تؤثر في المعلول من غير لزوم تخلف هنا قطعا ضرورة ان كلا من الوجود
والعدم في مرتبة العلة ليس معلولا لها لا لزم المعية بينهما ذاتا وزمانا وهو مح باتفاق الاداء
فاذا انتقل من مرتبته العلة الى مرتبة المعلول يبقى العدم على ما هو عليه في نفسه وتؤثر في وجوده
من غير لزوم التخلف فيه وليت شعري كيف خفي هذا عليه مع وضوحه في كلام ابي نصر وابي علي حتى
غر الجمهور الى الخطاء وزعم انهم لم يهتدوا الى تحقيق معنى الليس والايس وان كانوا من الفضلاء
واما ثالثا فلان ما ذكره من ان للممكن ذاتا خاليا عن الوجود والعدم في مرتبة اصالتها ومعروضيتها
لهما هو عين ما ذكره الشارح المحقق في الاعتراض على ابن سينا بان المعلول ليس له في نفسه
ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا مع انه في صدد توجيه كلام ابن سينا
ودفع الاعتراض الوارد عليه من طرف الشارح ومن غيره كما اشرنا اليه نقلا عنه فليس بين ما حققه
هاهنا وبين ما ذكره الشارح فرق الا في التعبير بقوله ان يكون معدوما مع انه في مقام سلب
العدم الذي يرتضيه ذلك القائل فما اعجب فهمه حيث ادعى ان اعتراضهم دائر على الفهم لا على المفهوم
وذهب صاحب المواقف والشريف فخفي عليهما الحال في هذا المقام والحق ان كلام ابن سينا صريح
فيما فهموه من ان للممكن في نفسه ان يكون معدوما حيث قال والذي يكون للشيء في نفسه اقدم
عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي عن غيره حيث اثبت كونه له في نفسه وهو يناسب
العدم لا اللاوجود وان كانا متحدين ثم انه يناسب مقابلة قوله من الذي عن غيره ولما كان في
كلام ابي علي اشارة الى ان العدم للممكن ثابت في ذاته مع قطع النظر عن غيره كما اشرنا اليه اعترض
عليه الشارح بانه ليس للممكن في المرتبة السابقة الامكان الوجود والعدم فليس له في نفسه
ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا فما قيل من انه ليس مراد الشيخ ان عدم
الممكن لاجل ذاته من غير مدخلية امر خارج والا لكان العدم مقتضى ذاته فينقلب الممكن ممتنعا
بل مراده انه غير عارض له من تاثير امر خارج على وفق قولهم مسبوقية الممكن بوجود الفاعل

منه ام

الفاعل المؤثر يقتضى تقدم عدمه وكذا مراده من قوله دله عن غيره بمعنى عن تاثير غيره وقد عرفت تقدم
ذلك العدم الحاصل بدون التاثير على الوجود الحاصل بالتاثير تقدما ذاتيا انتهى منظور فيه ايض لان
ذلك العدم اما ان يقطع به فى مرتبة المعلول بالنظر الى نفسه اولا فان كان الثانى فذلك ما اشار اليه ال[شارح]
وهو الذى حققه الفاضل السابق فى تحقيق مراد الشيخ وان ابى عنه ظاهر عبارة الشيخ وان كان
الاول فذلك العدم ليس لامر خارج لكونه خلاف المفروض بل لاجل ذاته فيلزم المحذور وقوله
مسبوقية الممكن بوجود الفاعل المؤثر يقتضى تقدم عدمه لا يدل على ما ذكره لان ذلك مبنى
على كلام الشيخ وغيره ههنا انتهى تم ولا على ان الشارح فلانه اذ يقول مسبوقية الممكن بوجود الفاعل
المؤثر انما يقتضى تقدم امكان العدم والوجود على الوجود لا تقدم العدم على الوجود بل هو
اول الكلام فقد عرفت بهذا اختلال ما قرره فى القول السابق فى بيان هذا القول ولهذا قال
الشريف فى شرح المواقف ان الحدوث الذاتى عندهم هو مسبوقية الوجود كما بالعدم ايضا
كالحدوث الزمانى الا ان السبق فى الذاتى بالذات وفى الزمانى بالزمانى كما يظهر من هذا
الكلام اى كلام صاحب المواقف وصرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فان العدم
لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة له او لعلته ولا يتصور ذلك فى الممكنات المستمرة
الوجود فى الازل عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا انتهى وهذا قريب الى ما ذكره الشارح
والتكلف ناشئ من جزم الشيخ ومن تبعه بان للممكن ان يكون معدوما فى نفسه ولو اكتفوا ههنا
بالعدم بحسب الامكان كالوجود وبحسبه ايض لا يرد عليهم شئ والقول بان كلام الشريف
مبنى على عدم الفرق بين العدم واللاوجود الذى اشتبه الشيخ ههنا قد عرفت ما فيه انفا
فتذكر ومن هذا يظهر ايض ان جعل مذهب الشيخ اشارة الى القول بان العدم اولى بذات
الممكن بعيد جدا لانك قد عرفت ان لزوم تقدم العدم على الوجود فى الممكن لم يثبت فضلا عن كون
ذلك العدم اولى بذات الممكن الاولوية على ان تلك الاولوية الذاتية ان وصلت الى حد الوجوب يكون
ممتنعا وهو ح وان لم تصل الى حد الوجوب فلا بد ان يكون مشروطا بامر خارج
لا يقدح فى كون تلك الاولوية ذاتية فلا معنى ح لاعتبار كون العدم اولى بذات الممكن
بالنظر الى ذاته بعد كونه الاولى فيها مشروطا بامر خارج بل التحقيق ان الاولوية الذاتية
لا تصح ههنا لان العدم اذا كان اولى بذات الممكن يكون وجوده مرجوحا فيلزم عند الايجاد
ترجيح المرجوح والعجب من هذا القائل ان الشارح ينفى ههنا تقدم العدم على الوجود
ويقول كلاهما سيان فى درجة الامكان والقائل يدعى اولوية العدم بذات الممكن والى يكون
ذلك فى الممكنات القديمة المتنازع فيها نعم قيل بان العدم اولى بالممكنات كلها وقيل

القائل هو ابن الكمال فى رسالته م

القائل هو الكلنبوى م

وقيل بالممكنات السيالة وقيل غيرذلك لكن الكل بعيد عن التحقيق كما اشار اليه فى المواقف فلا يليق ان يبنى
مذهب الشيخ الرئيس على امثاله وانما اطنبنا الكلام ليؤدى حق المقام **قوله** وبينا انه لا يتم استدلالهم
على تقدم العدم على الوجود كما حققناه وكيف يتم ذلك الاستدلال وهو مستلزم لبطلان ما عندهم
من امر كان تحقيقا عندهم بل مبنى لجميع قواعدهم كما اشار اليه بقوله والتقدم الذاتى اى بالمعنى
الاعم الشامل للتقدم بالعلية والتقدم بالطبع هو تقدم المحتاج اليه مطلقا سواء كان مستلزما
للمحتاج كما فى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة القلم فان الاولى مستلزمة للثانية اولا كما
فى التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين على المحتاج مطلقا فلو كان عدم الممكن سابقا على وجوده
سبقا ذاتيا كما ذكروا لكان جزءا من علته التامة المفسرة بجملة ما يتوقف عليه وجود المعلول
لان هذا العدم ح يكون داخلا فى تلك الجملة فيلزم ان لا يوجد العلة التامة البسيطة ~~لاشتراط وجود كل~~
~~ممكن بعدمه ودخول ذلك العدم الذى هو الشرط فى العلة التامة البسيطة~~ لاشتراط وجود كل
ممكن بعدمه ودخول ذلك العدم الذى هو الشرط فى العلة التامة مع انه خلاف مذهبهم لان من اشهر
اصول الفلاسفة كون العلة التامة بسيطة كما فى المبدء الاول بالنسبة الى معلوله الاول
ومركبة كما فى سائر العلل وخلاف صرايحهم لانهم صرحوا بان العلة التامة اما بسيطة كما فى الواجب
تعالى بالنسبة الى العقل الاول واما مركبة وهى جملة ما يتوقف عليه المعلول كالعلة المركبة من العلل
الاربع اعنى المادية والصورية والفاعلية والغائية الجامعة بجميع الشرائط والالات وارتفاع
الموانع وتلخيصه ان الاستدلال المذكور فاسد لانه خروج عن الفلسفية وما هو شانه ذلك
فاسد ولك ان تقول كلماتهم متناقضة ههنا لان التقسيم المذكور يقتضى ان لا يتقدم عدم الممكن
على وجوده تقدما ذاتيا والاستدلال المذكور يقتضى تقدمه عليه بهذا المعنى فيحتمل ان يكون
كل منهما باطلا ويحتمل ان يكون الواحد منهما باطلا على ما هو شان المتناقضين وعلى كلا التقديرين
لا يثبت الحدوث الذاتى الذى ادعوه يقينا وامثال هذا الاعتراض من المتكلمين على الحكماء شايعة
فى الكتب الكلامية لان حاصله انهم خبطوا فى هذا المقام فتناقضوا فى كلماتهم فلا يلتفت الى
اصطلاحاتهم فلا يلتفت الى ما قيل ههنا من الترديد ٢ اجاب عنه فى حاشية القديمة للتجريد حيث
قال دافعا للتناقض والخروج المذكور كما اشرنا اليه ويمكن الجواب بانهم ارادوا بالعلة ما يحتاج
اليه المعلول فى وجوده بنفس الاحتياج معتبر فى جانب المعلول يقال امكن واحتاج فوجد فليكن
العدم ايض من الاعتبارات اللازمة للمعلول اذ لو لم يكن معدوما لا يمكن ايجاده وان لم يمكن
اعتبار ذلك العدم فى الاحتياج والامكان اللازمين للمعلول والا كان ذلك العدم لازما للممكن
لان لازم اللازم للشئ لازم لذلك الشئ فينقلب الممكن ممتنعا وهذا كما اشار اليه فى رسالة اثبات

كلنبوى م حيث قال ان القائل ان يقول ان اراد وانهم يقولون بتقدم العدم والا لما خالف اجماعهم العلة البسيطة ففيه ان نفسه نقل عنهم هذا الادعاء وان ارادوا انهم مراده عدا ذلك لكنه بطل ما اعتقادهم بشهادة صراحتهم فيدفعه فاسد لعينه والا لما اصروا على اصطلاح الحدوث الذاتى حران اراد انه بطل فى الواقع بدليل انه قوله زعموا خلاف صراحتهم ففيه انه يخالفه الصراحة لا فرحيا البطلان الجواز بطلان الصرايح انتهى وذلك لان مقصوده ان كلماتهم متناقضة لا اعتماد عليها فتامل

الواجب معترضا عليهم فى قولهم بلزوم تقدم وجوب الممكن على وجوده من ان ما ادعوه من تقدم هذا الوجوب
على وجود الممكن مناف لما قرروه من ان العلة التامة قد تكون بسيطة لانه اذا تقدم هذا الوجوب
على وجود الممكن تقدما بالذات يكون جزءا من العلة التامة لا محالة فلا يتحقق علة تامة بسيطة لوجود المعلول
قد تكون بسيطة اراد به علة وجوب وجوده هذا ولا يخفى ما فى الكل اما فى الثانى فلانه بعد كونه
تكلفا خلاف الواقع ايض لان المعلول انما هو وجوده لا وجوبه واما فى الاول فلان قياس العدم على
الاحتياج والامكان قياس مع الفارق لان كلا منهما مما يدور عليه كما انه اذا لم يجب لم يوجد فكما ان
الوجوب من تتمة العلة فالظاهر ان يكون العدم الذى اعتبروه كذلك واما ما قيل من ان كلا من الامكان
والاحتياج داخل فى العلة ايض والا اى ولو كان كل منهما خارجا عنها لكان الجزء المادى والصورى
خارجين عنها ايض مع الاتفاق على دخولهما فى العلة قطعا فليس بشىء لما اشرنا اليه من ان الامكان
وسائر الاعتبارات اللازمة له معتبر فى ماهية المعلول بخلاف الجزء المادى فانه يفيد استعداد
الوقوع والجزء الصورى فانه يفيد الوقوع بالفعل وكل منهما خارج عن ماهية المعلول قطعا زائد
عليها فيليق ان يعتبر كل منهما فى جانب العلة هذا واما ما قيل فى دفع المعارضة من انه يجوز ان يكون
القول بتقدم العدم لبعض الحكماء والتصريح لجمهورهم او بالعكس فسخيف جدا على ما حققناه
لان من يدعى الفلسفة لا بد ان يقول بالتقسيم المذكور وان يذهب الى القول بقدم بعض الممكنات
وذلك المطلب لا يكون الا بالقول بالحدوث الذاتى بمعنى المسبوقية بالعدم بالذات كما هو صريح كلام
الشارح الآتى   اردف ذلك اى اردف المص قوله العالم حادث بقوله كائن بقدرة اه لدفع
توهم ان المراد من الحدوث الحدوث الذاتى او الاعم منهما لان ذلك مجرد اصطلاح منهم لا دليل لهم
عليه فالمردف بفتح الدال هو قول المص السابق والمردف به بفتح الدال ايض هو هذا القول والمردف
له ما ذكره فى الشرح ولوضوحه تركه وهذا الاستعمال معروف بينهم وان كان الوارد فى اللغة
هو ان يقال اردفه الراكب اذا اركبه خلفه وعلى هذا فالمناسب ان يقال اردف لذلك اى المص لذلك
الوجه هذا القول بناء على ان المردف هذا القول لا الحادث السابق وذلك لان هذا وان كان
هو الثابت فى اللغة لكن ما ذكره الشارح ايض شايع فيما بينهم على انه يحتمل ان يكون قولهم اردفه
الراكب من قبيل الحذف والايصال والاصل اردف به الراكب فيكون مآل العبارتين واحدا
وجد بعد العدم اشاره الى ان الكون فى الموضعين من الافعال التامة وترك فى التفسير قوله
بقدرة الله تعالى لان الوجود بعد العدم بعدية زمانية لا يكون الا بالقدرة دون الايجاب
والا لكان قديما نعم بعض اشخاص العالم يكون حدوثه زمانا بالايجاب ايض كما زعمه الفلاسفة
فى الاشخاص لكن الكلام ههنا انما هو فى مجموع العالم هذا فما قيل هذا تفسير بالاعم للاشارة الى

الهم الا ان يتكلف ويقال المعلول بالحقيقة هو وجوب وجود المعلول وحينئذ فالعلة التامة وجود المعلول مم

بناء على ان كلا منهما معتبر فى جانب المعلول كالاحتياج والامكان منه

كلمته ا

ان المقصود الاصلى ههنا هو الحدوث الزمانى ليس بشىء لانه اراد ان هذا الوجود اعم من ان يكون
بالايجاب او بالاختيار بالنظر الى الاشخاص فسلم لكنه غير مفيد وان اراد بالنظر الى مجموع الانواع و
الاشخاص فممنوع بل هو فاسد اذ ما كان منها بالايجاب يكون قديما قطعا على انه اذا كان هذا التفسير اعم
من قوله كائن بقدرة الله تعالى اه يكون مساويا لقوله العالم حادث على ان يكون الحدوث فيه على عمومه
فيضمحل تحقيق الشارح سابقا ولاحقا فالحق ان هذا التفسير مساو لقوله كائن بقدرة الله وكل
منهما اخص من عموم المدعى على ما حققه الش وانما ترك تفسير القدرة وتحقيقها للاحالة على ما يجىء
فى قوله قادر على جميع الممكنات وانما تعرض به المص للاشارة الى ان الحدوث الزمانى الذى ادعاه لا يتم
الا بذلك هذا   بعدية زمانية وهى ههنا عبارة عن التاخر الزمانى وهو عند المتكلمين عبارة عن وقوع
الشىء فى زمان متاخر على ان يكون الزمان مغايرا له ظرفا لذلك الشىء ويقابله القبلية الزمانية
بمعنى التقدم الزمانى على ان يكون الزمان ظرفا للمتقدم مغايرا له وانما قلنا ان المراد ذلك ههنا
لان الكلام فى العالم وحدوثه والزمان عند المتكلمين امر موهوم لا وجود له فى الخارج فلا حاجة
الى اثبات حدوثه فالمراد بالعالم ههنا ما هو الواقع فى هذا الزمان الموهوم فيكون البعدية عبارة
عن التاخر الزمانى بالمعنى الذى قررناه هذا اعلم ان الفلاسفة ذهبوا الى قدم الزمان ووجوده
وقدم الحركة التى هى مقدارها والجسم المتحرك بتلك الحركة ثم انهم جعلوا اقسام التقدم خمسة
التقدم بالعلية والتقدم بالطبع والتقدم بالزمان كالتقدم الواقع بين الاشياء الواقعة فى
الزمان والتقدم بالشرف والتقدم بالرتبة فاعترض عليهم المتكلمون بان التقسيم غير حاصر
لخروج التقدم الواقع بين اجزاء الزمان بعضها مع بعض اذ ليس ذلك واحدا من الاقسام الخمسة
اما انه ليس داخلا فيما عدا التقدم بالزمان فظاهر واما انه ليس داخلا فى التقدم بالزمان فلانه
يلزم ان يكون للزمان زمان وننقل الكلام الى ذلك الزمان فيلزم التسلسل فى الازمنة الموجودة
معا وهو محال ومع ذلك فمجموع تلك الازمنة يكون امسها مقدما على يومها فزمان المجموع ظرف
له فيكون داخلا فى المجموع وان لم يكن المجموع مجموعا وخارجا عن المجموع لان ظرف الشىء لا يكون
جزءه وانه اى كون الشىء داخلا وخارجا معا محال واجاب عنه الفلاسفة بان ذلك التقدم
الذى بين اجزاء الزمان هو تقدم بالزمان وهو التقدم الذى لا يجامع فيه المتقدم مع المتاخر
وهذا التقدم لا يعرض اولا وبالذات الا للزمان وان اطلق على غيره كان ذلك تقدما بالعرض لان
المتقدم والمتاخر حقيقة ليس الا الآن الواقعين فى الزمان فاطلاق التقدم والتاخر عليه انما
هو بالعرض وبالتبع وهذا كما ان القسمة تعرض اولا وبالذات للكم فاذا عرضت لغيره كان
ذلك بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما اخذ الانس وهكذا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم

بهذا التقدم اذ قد ثبت ان زمانه متقدم عليه ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان فلا يلزم التسلسل في الازمنة
الموجودة معا ولا كون الشيء الواحد داخلا وخارجا معا والعالم يلزم محذور ذهبوا الى قدمها وزعموا
انه ليس لها بداية ولا نهاية اذ لو كان لها بداية اعني العدم قبل وجودها لصدق تعريف التقدم
بالزمان اعني الذي لا يجامع فيه المتقدم مع المتاخر عليه فيلزم وجود الزمان عند عدمها وهو مح
وكذا الحال لو كان لها نهاية اعني العدم بعد الوجود فمن ذلك قالوا لا بداية لها ولا نهاية لها واما
المتكلمون فذهبوا الى ان الزمان امر موهوم ~~واستدلوا عليه بالدليل السابق~~ فالتقدم بالزمان
عندهم انما هو للواقع في الزمان وكذا التاخر الزماني ايض فيكون خارجا عن هذا المبحث كما اشرنا
اليه لكن المحققين منهم اشاروا الى انه لو فرض وجود الزمان كان تقدم ~~ذاتي~~ كما يشير اليه الشارح
في اخر مبحث الحدوث فذلك عندهم قسم سادس سمي بالتقدم الذاتي غير التقدم الذاتي الذي
هو المقسم للتقدم بالعلية والتقدم بالطبع اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بالبعدية الزمانية
ههنا هو ما اشرنا اليه من البعدية ~~والقبلية~~ للاشياء الواقعة في الزمان لعدم وجود الزمان
عندهم فتفسير البعدية الزمانية ههنا بقوله هي التي لا تجامع البعد معها القبل غير مناسب
لان هذا التفسير للتقدم والتاخر بالزمان شامل للتقدم والتاخر الواقعين بين اجزاء الزمان وللتقدم والتاخر الواقعين بين
الاشياء الواقعة فيها مع ان المتكلمين لا يقولون بوجود الزمان حتى يحتاج ههنا الى اثباته
كما هو مقتضى هذا التفسير الا ان يخص التفسير المذكور بالثاني فح لا يلزم فيه محذور لكن الاولى
ان يفسر بما ذكرناه ههنا واما ما قاله الفاضل المحشي بعد تقرير كلام مخلوط من ان من فسر البعدية
ههنا بالبعدية التي لا يجامع معها القبل البعد كبعدية عيسى عم فقد اشتبه بين مذهبي المتكلمين
والحكماء كيف ولو حملت على هذا المعنى يلزم قدم الزمان عند المص والش وذلك ظاهر البطلان
فمن قبيل سوء الظن لابن اخت خالته لان التقدم الزماني الثابت عند المتكلمين مفسر بهذا المعنى
ايض كما هو المذكور في شرح المواقف وقد قال شارح التجريد السبق بالزمان هو ان يكون السابق
قبل المسبوق قبلية لا يجامع معها القبل البعد كسبق موسى عليه السلام على عيسى عليه السلام
انتهى وهذا صريح في ان المعنى المذكور معنى للتقدم والتاخر الزمانيين ايض ولعل الفاضل
المحشي لكمال حرصه على تشنيع القائل المذكور لم ير عبارة شارح التجريد في هذا المقام كما
نقلناه ووقع فيما هرب عنه من الطعن غايته انهم خصوا ذلك القبلية والبعدية وكذا
التقدم والتاخر الواقعين في عبارة بعضهم ايض بالقبلية والبعدية الكائنتين للاشياء
الواقعة في الزمان لعدم وجود الزمان عندهم ولو فرض وجود الزمان وفسر البعدية
والقبلية بهذا المعنى يكون المراد من القبلية القبلية الذاتية عندهم وكذا المراد من التقدم الواقع

كلنبوي م

والتقدم والتاخر بين اجزائه زمانيا

الواقع في هذا التفسير على تقدير وجود الزمان لما عرفت ان التقدم والقبلية بين اجزاء الزمان ذاتي عندهم
وان عدم الزمان مقدم على وجوده بالذات عندهم كما حققناه فمن اين يلزم قدم الزمان عند المص والشارح
على تقدير الحمل على هذا المعنى ولعمري انه فرية ثم لو حمل البعدية على هذا المعنى واخذ التقدم والقبلية
المذكور زمانيا يلزم ذلك لكن المفسر المذكور لا يأخذه ولا احد ممن له فهم فالحق ان التفسير المذكور
غير بعيد كل البعد لكن لا يناسب ههنا لانه يشعر بوجود الزمان وان كان اشمل هكذا ينبغي ان يفهم هذا
المقام ثم اقول وبالتحقيق المذكور يندفع ايض ما قيل من ان ههنا بحثا قويا وهو ان التقدم والتاخر
الزمانيين متضايفان لا يوجد احدهما في الواقع بدون الاخر فلو كان تاخر وجود العالم الذي
من جملته الزمان زمانيا يلزم ان يكون عدمه السابق ايض زمانيا فيلزم وجود الزمان عند عدمه
بل لا بد ان يحمل البعدية ههنا على البعدية الذاتية بالمعنى الذي احدثه المتكلمون انتهى وذلك من
وجوه اما اولا فلان الزمان عندهم امر موهوم والمراد من العالم هو ما ثبت وجوده من الممكنات
فلا نم انه لو كان تاخر وجود العالم زمانيا يلزم ان يكون عدمه السابق زمانيا اذ التضايف ههنا
انما هو بين اجزاء العالم لا غيره واما ثانيا فلانك قد عرفت ان التضايف ههنا على تقدير وجود
الزمان انما هو بين الزمان الموجود المتاخر وبين عدمه المقدم عليه تقدما ذاتيا فمن اين يلزم
ح وجود الزمان عند عدمه وقد اعترف به نفسه ايضا وان لم يكن في التلخيص مثل ما ذكرناه
على ان التضايف ههنا مم لان المتضايفين لا بد ان يكونا موجودين وعارضين للموجودين
وليس التاخر والتقدم العارضين للزمان المتاخر وعدمه المتقدم عليه تقدما ذاتيا من هذا
القبيل اي من قبيل كونهما متضايفين موجودين او عارضين للموجود وهو ظاهر وبهذا يظهر خلل
ما قاله في الجواب عن بحثه القوي من ان التضايف بين الزمانيين ههنا مم بل المتضايف للتاخر الزماني
ههنا هو التقدم الذاتي لعدم الزمان الذي هو من جملة العالم غايته ان مطلق التقدم والتاخر متضايفان
لكنهما قد يتحققان في ضمن الزمانيين وقد يتحققان في ضمن ~~الزمانيين~~ الذاتيين وقد يتحققان في ضمن
المختلفين كما ههنا انتهى بل التحقيق ان التضايف انما يكون بين التقدم والتاخر الزمانيين
والذاتيين العارضين للموجود لا مطلقا ولا في ضمن المختلفين ايض كما لا يخفى واما ثالثا فلانه
لا حاجة في دفعه الى حمل البعدية على البعدية بالذات بالمعنى الذي احدثه المتكلمون لاندفاعه
بما ذكرناه ثم ان هذا المعنى هو معنى للبعدية المفسرة بما لا يجامع فيها القبل مع البعد والمتقدم
مع المتاخر مع انه قد نفاه اولا وكأنه ذلك ناشئ من اعتبار وجود الزمان ودخوله في العالم ههنا
والحق انه لا يفتح باب وجود الزمان ولو فتح ينبغي ان لا يرد تفسير البعدية باي تفسير فسرت
ولو بالبعدية الذاتية التي احدثها المتكلمون من غير وجود التضايف ح فيما عدا التقدم والتاخر

كلنبوي م

... الذاتيين م

العارضين للوجود كما حققناه فتامل فى هذا المقام فانه من مزالق الاقدام والمخالف فى هذا الحكم
هم الفلاسفة المراد بالفلاسفة اعم من ان يكونوا مشائيين او اشراقيين وان كان المتبادر من قوله فان
ارسطاطاليس اه هم الفلاسفة المشائيون لاشتهار ان ارسطو من رؤسائهم اذ يستفاد
من سياق قوله ونقل عن افلاطون عموم الحكم بالمخالفة لجميعهم وانما خص ههنا ارسطو واتباعه لانهم
اصحاب الاستدلال على قدم العالم وانهم هم المولعون فى ذلك ويمكن ان يكون المراد بالاتباع هم الاشراقيون
لانهم تابعون فى الاستدلال للمشائيين ولك ان تقول المراد بالاتباع هم الفلاسفة الاسلاميون الذين
ذهبوا الى قدم العالم كابى نصر وابى على وغيرهم والنفوس الفلكية وهى عند الحكماء اما مجردة وهى محركات
الافلاك العاقلة للكليات واما منطبعة وهى القوى الجسمانية للافلاك الفائضة عن نفوسها على ابدانها
كما حقق فى موضعه فالمراد بالنفوس النفوس الفلكية بقسميها وبالعقول العقول العشرة
والاجسام الفلكية بموادها اوردها بصيغة الجمع لزعمهم ان لكل فلك مادة اى هيولى تخالف بالحقيقة
لمادة فلك اخر واضوائها وقد وقع فى بعض النسخ واوضاعها وهو فاسد لان الاوضاع
تابعة للحركات وهى حادثة قطعا فكذا الاوضاع ايضا الا ان يكون المراد بها الاوضاع الكلية
اذ لا شك فى قدمها لكن الاولى واضوائها والعنصريات اى والى قدم الاجسام المنسوبة
الى العنصر اما بان يكون فرد الواحد من العناصر او مؤلفا من افرادها كالمواليد الثلثة بموادها
اى هيولاها وهيولى العناصر الاربعة وكذا هيولى المواليد الثلثة واحدة على ما حقق فى موضعه
وانما اوردها بصيغة الجمع نظرا الى التعدد الصورى وايضا لمقابلة قوله فى حق الافلاك
بموادها ولك ان تقول الهيولى اعم من ان تكون هيولى اولى او ثانية كما فى هيولى المواليد اذ لا
شك انها هيولى ثانية مع قدمها عندهم وعلى فلا غبار فى صيغة الجمع ثم انه ترك ههنا استثناء
الاشخاص كما استثناها فى الصورة بقوله لا اشخاصها اشارة الى ان المواد قديمة عندهم
باشخاصها لان تشخصها بصورة ما ولا يتوقف على صورة معينة ولا تزول بانفصال وزوال
الصورة الحالة فيها اذ لا تخلو عن صورة ما ولذا قيل الهيولى تفتقر الى الصورة فى وجودها
وبقائها والصورة تفتقر الى الصورة فى تشكلها ومطلق صورها اى والى قدم مطلق
صورها الجسمية لا اشخاصها يعنى انهم ذهبوا الى قدم مطلق صورها الجسمية الذى هو صنف
من الصورة الجسمية المشتركة بين جميع الاقسام افلاكا او عناصرا وهذه الصورة الجسمية
المشتركة طبيعية نوعية لا يختلف افرادها الا بامور خارجة عن حقيقتها كما حققه الرئيس
فى الشفاء فاذا كانت هذه الطبيعة النوعية قديمة يكون الاصناف المندرجة تحتها قديمة ايضا
~~وان كانت اشخاصها مختلفة بامور خارجة عن حقيقتها كما اشار اليه~~ وقوله لا اشخاصها الضمير فيه

والضمير فيه راجع الى صورها الجسمية والمعنى لا اشخاص صورها ~~العنصريات~~ العنصرية الجسمية واما اشخاص صور
الفلكيات الجسمية فقديمة عندهم كما سبق وقد اشرنا الى ان الصورة الجسمية طبيعية نوعية دون شانها
اختلاف افرادها بالخارجيات دون الفصول فلا مانع فى كونه بعض افرادها قديمة وبعضها حادثة
كما ههنا واما الاصناف فلا شك انها كلية هذا ويمكن ان يقال ايضا انما حكموا بقدم هذا الصنف
لانهم زعموا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة وبالعكس وزعموا ايضا قدم الهيولى فلو لم يكن مطلق
الصورة الجسمية العنصرية قديمة بل حادثة لزم تجرد الهيولى عنها وهو فاسد عندهم لكن اورد عليه
ان حدوث الافراد يستلزم حدوث الكلى الذى هو النوع وهو ههنا مطلق صورها الجسمية
اذ لا وجود للمطلق الا فى ضمن جزئى من جزئياته فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات
ورد بان المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزئى له بداية فياخذ حكمه من تلك الحيثية كذلك يوجد
فى ضمن جميع الجزئيات التى لا بداية لها فياخذ حكمها ايضا كذلك ولا استحالة فى اتصاف الحكم
المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات وتلخيصه ان حدوث الافراد انما يستلزم حدوث
المطلق اذا كانت الافراد متناهية واما اذا كانت غير متناهية كما زعموا ههنا فلا وجوابه ان برهان
التطبيق يبطل عدم تناهى الافراد فاذا ثبت تناهيها وحدوثها يثبت حدوث الكلى قطعا
فالايراد المذكور قوى واما صورها النوعية فقيل اه وفى بعض النسخ وصورها
النوعية بالجر عطف على مطلق صورها الجسمية اه والمطلق المضاف ملحوظا هنا كما يدل عليه
كلامه فى الموذجة ايضا حيث قال ومطلق صورها الجسمية والنوعية حيث ترك لفظ الصور
فيه ففيه دليل على انه عطف على المضاف اليه والمعنى انهم ذهبوا ايضا الى قدم صورها النوعية
وقالوا كل نوع من انواع الصورة النوعية العنصرية قديم لا جنسها كما ذهب اليه القائل الاخر
الذى اشار اليه بقوله فيل اه والقول المذكور هو الماخوذ فى المواقف وشرحه وانما ذهب القائل
الى ذلك لان الصورة النوعية المخصوصة لكل نوع لا يلزم ان تكون قديمة وان كان كل نوع
لا يخلوا عن صورة نوعية ~~مائية مثلا وفى البعض الاخر صورة نوعية هوائية وهكذا من~~
~~غير لزوم محذور~~ وكان يكون مثلا نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية
اذ يجوز حصوله من عنصر اخر بطريق الكون والفساد وقد جوزوا حدوث نوع النار
بانقلاب الهواء المجاور للفلك نارا بسبب الحرارة العارضة له من حركته فالوجوب
فى قوله لا يجب بمعنى اللزوم والمعنى كما اشرنا اليه لا يلزم ان يكون قديمة اذ لا دليل على ذلك
اللزوم فيجوز قدمها وعدم قدمها والظاهر من كلامهم قدمها اى الصورة النوعية
بانواعها لتصريحهم بقدم العناصر الاربعة وايضا بقاء صور الاستطقسات

الاربعة فى امرجة المواليد القديمة بالنوع عندهم يدل على ذلك وما قيل من انه يلزم ح عدم خلو زمان
من الازمنة عن شخص من اشخاص كل نوع من الانواع العنصرية البسيطة والمركبة وليس كذلك فمدفوع
بان اللازم ح عليه اثبات الخلو الذى ادعاه ودونه خرط القتاد نعم يجوز الخلو عن شخص من اشخاص
النوع لكن لا دليل على ذلك واللازم عليه ههنا اثباته لكن لما ذهبوا الى قدم المواليد المركبة من العناصر
الاربعة لزم القول بقدم الصور النوعية بانواعها فقيل ان مراده الحدوث الذاتى ادخالا
له فى زمرة الفلاسفة اذ الفلسفة غاية الكمال عندهم وانما حكم افلاطون بذلك الحكم ح
تنبيها على ان العالم ليس واجبا بالذات وان عدمه مقدم على وجوده ولو تقدما ذاتيا بخلاف
الواجب تعالى فان وجوده عين ذاته تعالى فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى كما وجهه
بر القائل لان الفلاسفة كلهم اتفقوا على هذا المعنى لان مرادهم بالقدم القدم الزمانى
لا القدم الذاتى لانحصاره فى الحق جل جلاله عندهم ايضا والقدم الزمانى يجتمع مع الحدوث
الذاتى كما حققناه سابقا فلو كان مراد افلاطون مما نقل عنه ههنا الحدوث الذاتى مع اتفاقهم
فى القول به لم يصح استثناؤه منهم وما قيل من انه يجوز ان يتعدد افلاطون ويبقى الواحد
فى المستثنى منه مع الجمهور ويستثنى الاخر فيكون احد الافلاطونين قائلا بالقدم والحدوث
الذاتى والاخر قائلا بالحدوث الزمانى فما نقله القائل السابق انما هو فى حق افلاطون الداخل
فى المستثنى منه وكذا الذى اشتهر عنه القول بقدم النفوس اه فعلى هذا انه فى منافاة
هذا القول للقول السابق والمخالفة الاتية ايضا انتهى مع زيادة منا فبعيد جدا كما لا يخفى
والحق ان المنقول المذكور يقتضى ان لا يعد المستثنى من الفلاسفة اذ مدار الفلسفة
انما هو على اثبات قدم العالم مع انه صرح بان المستثنى المذكور منهم فالمنقول المذكور مختل
قطعا الا ان يؤول بان المستثنى لا يقول بالقدم كما قالوا لكنه بعيد ايضا مخالف لما
اشتهر من قوله بقدم النفوس الانسانية وذلك ان النفوس اذا كانت قديمة فلا بد ان تكون
متناهية العدد فلا بد لها من التعلق بالابدان على سبيل التناسخ الى غير النهاية لانه لما
ثبت قدمها امتنع عدمها ولما كانت محتاجة الى التعلق بالابدان مع قدمها وتناهيها فى
العدد كان التعلق المذكور بطريق التناسخ وقدم البعد المجرد وهو عنده وعند الاشراقيين
ايضا امكنة الاجسام المشغول بها لامتناع الخلاء باتفاق الحكماء وعلى كلا القولين يلزمه
القول بالماديات القديمة نوعا وان كان اشخاصها حادثة فما قيل من ان المراد بالقدم
المتفق عليه قدم الماديات او قدم اكثر الاجزاء فافلاطون غير قائل به بل بقدم النفوس الانسانية
وقدم البعد المجرد فما اتفقوا عليه غير ما قال به افلاطون ليس بشىء ونقل عن جالينوس

وبما اشار اليه الشيخ الرئيس فى انموزجه
من ان الشيخ الرئيس قد صرح بانقراض
الانواع الانسانية بل الحيوانات النفسية
فى الغرامات العظيمة الشخصية للطوفانات
العامة ثم تحدث الانسان بالتولد ويكبر
ذوات الانسان منه بعد انحاصه فقد رهـا
على استنباط الصنائع التى يحتاج البها
بنو النوع فتجدد عمرها فمن عمرها لا يعد
بهم على ذلك مع انه يخالف لما صرحوا به
من قدم المواليد الثلثة
اما بقاء النباتات
والمعادن فى الغرامات
فبغير المذكور
واما بقاء الحيوانات
فلان الهلاك فيها انما هو
للحيوانات البرية منه

عن جالينوس اه قال فى انموذجه قال جالينوس فى مرضه الذى توفى فيه لتلاميذه اكتبوا عنى انى ما علمت يقينا ان
العالم قديم او حادث والظاهر انه اراد الحدوث الزمانى ومن نوادر الاتفاقيات انى رايته فى المنام كانه برئ
من مرض كان هو بعد فى النقاهة وكان متكئا فى فراشه فدخلت عليه فرحب لى فقام لى وحيانى وكان معى
سقراط الحكيم المشهور وكانه قد التمس منى ان يقرا على كتابا فى الطب وكان معه ذلك الكتاب فقلت
لجالينوس انه يريد ان يقرا هذا الكتاب فى الطب واللايق ان يفتح عندكم تبركا فلم يقبل واشار الى
ان يفتح عندى فسالته هل هذه الاقوال التى ينقل عنكم فى الكتب نقلها عنكم صادق او كاذب وكان فى
خاطرى مثل هذا فى المذاهب التى تنسب اليه فقال بعضها صادق وبعضها كاذب انتهى وبالجملة فترده
فى قدم العالم وحدوثه ووصيته لتلامذته يدل على كمال غيرته وانصافه وتمحضه الحق كما اشار اليه
الامام الرازى وان لم يرتضيه اقرانه من الفلاسفة لانه لما اراد من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف
طعنه بعض اقرانه لتوقفه فيما هو من اصول الفلاسفة من قدم العالم كذا فى شرح المواقف
استدل الفلاسفة الذاهبون الى قدم العالم على مذهبهم المفصل فى السابق فالاضافة للعهد الخارجى
ولا يخفى ان الدليل الاتى وان لم يقم على ما ادعوه من قدم الاشياء المتعددة كما سبق لانه انما يقوم على
قدم ممكن ما كما هو ظاهر الاستدلال لكن لما كان هذا اقوى ادلتهم على قدم العالم وكان قدم ممكن ما منافيا
لمذهب المتكلمين حيث ذهبوا الى حدوث العالم اورده ههنا واجاب عنه بوجوه ثم انه يمكن ان يكون مدعاهم
نقيض ما ادعاه المتكلمون من ان بعض اجناس العالم ليس بحادث بل قديم بناء على ان مدعى المتكلمين
ههنا ان اجناس العالم حادث فالدليل المذكور على تقدير تمامه يدل عليه فيا باه ان الشارح الزمهم اولا
بان دليلهم انما يدل على ازلية بعض الاجناس فكيف يصح هذا الالزام لو كان مدعاهم ههنا ما هو
نقيض مدعى المتكلمين فكيف يتوهم ان الشارح ساق الدليل لمثل هذا المدعى ثم رد دليلهم بعين ما ساقه ولعمرى
ان مثل هذا قرينة دالة على انه اصر على ذلك ثم قال فان قيل هذا التوجيه ينافى قوله فى الدليل فى وجود
ممكن ما لانه ظاهر فى اقامة الدليل على قدم شخص ما لا على الجنس ولذا اعترض الشارح بعلمه بانه لا يدل
الا على ازلية الجنس قلنا قدم شخص ما يستلزم قدم الجنس الصادق عليه لوجوده فى ضمنه انتهى فانظر
الى هذا التكلف حيث اشار الى توجيه يابى عنه عبارة الدليل ولا يساعده مذهب المستدل ويناد
على عدم ارادة الشارح ولا فائدة فى مثل هذا الاخذ فليس المقصود منه الا اسقاط اعتراض
الشارح مع ان الحكماء هم الاقدمون فحمل مدعاهم على نقيض مدعى المتكلمين بعيد قطعا فالحق ان التوجيه
المذكور لا يليق ههنا من وجوه بانه لا يخلوا اى الامر والشان من ان يكون اه ان الكلام ههنا فى
الامر والشان فكانه مذكور قبل وهذا اولى من ارجاع الضمير الى الواقع وان كان المال واحدا واما
ارجاعه الى مصدره المعهود على معنى لا يقع الخلو من ان يكون اه فبعيد من حيث اللفظ لانهم ارتكبوا

فيه كلام سنوفره

وما قيل من انه لا يلزم
كلب...

ذلك فی الفعل المجهول کما قالوا فی وقد حیل بین العیر والنزوان ای وقع الحیلولة نعم اشیر الی مثله فی قوله تعالی
لقد تقطع بینکم ای وقع التقطع بینکم هذا * ثم اقول للدلیل تقریر بحسب اللفظ وبحسب المعنی اما الاول
فهو انه قیاس مرکب من الاقترانی والاستثنائی اما الاقترانی فهو مؤلف من صغری منفصلة مانعة الخلو
بالمعنی الاعم ذات اجزاء ثلثة بعددها کبریات حملیة لامتصلات لان المرکب من المنفصلة الصغری والمتصلة
الکبری غیر مطبوع علی ما قرر فی بحث الاقترانات حـ ینتج حملیة واحدة مرددة المحمول بین اجزاء ثلثة ثم تبسط
منفصلة ویستثنی منها نقیض الجزئین الاخیرین فینتج عین الجزء الاول بان یقال لعکس ما اما ان یکون
جمیع ما لا بد منه فی وجوده حاصلا فی الازل واما ان لا یکون حاصلا فیه لکنه کان حادثا بلا احداث
امر اخر واما ان لا یکون حاصلا فیه لکنه کان حادثا بحدوث امر اخر وکل ما کان جمیع ما لا بد فی وجوده
حاصلا فیه فی الازل فهو قدیم وکل ما لا یکون حاصلا فیه لکنه کان حادثا بلا احداث امر اخر فهو موجود
بلا علة وکل ما لا یکون حاصلا فیه لکنه کان حادثا بحدوث امر اخر فهو موجود بطریق التس ینتج ان ممکنا
ما اما قدیم واما موجود بلا علة والموجود واما موجود بطریق التس ولما استحال الاخیران ثبت
الاول وهو المطلوب واما الثانی فهو انه قیاس خلفی بان یقال شخص ما من اشخاص العالم قدیم والا ای
ولو کان کل شخص من اشخاص العالم حادثا فاما ان یکون جمیع لا بد منه فی وجوده حاصلا فی الازل
اولا یکون لکن کان حدوثه بلا حدوث امر اخر او بحدوث امر اخر وعلی الاول یلزم قدمه وعلی الثانی یلزم
وجوده بلا علة وعلی الثالث یلزم التس ینتج انه لو کان کل شخص حادثا فاما ان یکون قدیما واما ان یکون وجوده
بلا علة واما ان یکون بطریق التس والکل بط اما الاول فلامتناع قدم الحادث واما الثانی فللزوم وجود
الممکن بلا علة واما الثالث فللزوم التس المح واذا ثبت بطلان التوالی ثبت بطلان المقدم فیثبت
نقیضه وهو قدم شخص ما هذا قیل ینجه علی التقدیرین انه علی تقدیر تمامه انما یدل علی قدم شخص ما
لا علی التفصیل السابق وجعل ممکن ما شاملا علی سبیل البدل لکل واحد مما ادعوا قدمه حتی یثبت
به قدم کل منها فاسد اذ یجوز ان یکون القدیم من الممکنات منحصرا فی مادة قابلة للاستعدادات
المتعاقبة کالمادة العنصریة مع فلک متحرک بحرکة تقید استعداد تلک المادة ~~ثم ....~~
لجواز ان یکون باقی الافلاک مع نفوسها حادثة وکذا العقول اذ لا دلیل علی تجردها قطعا ولو سلم
ان لیس لاحد تجرد الحرکة بل باتصال الکواکب فانما یلزم قدم المادة مع الفلکین لا غیر لجواز ان
یکون باقی الافلاک حادثة من اتصال کوکبیهما مع حرکتیهما بحیث یحصل لتلک المادة استعدادات
متفاوتة لصور متعاقبة فی صور الافلاک الباقیة والنفوس والعقول ایض لما اشرنا انه لا دلیل علی
تجردها قطعا هذا کما اشار الیه الش فی الموزجه حیث قال فیه هذه المقدمات بجردها لا تثبت
مذهبهم علی ما فصلناه وانما تستتبع ما فصل بان ینضم الی تلک المقدمات ان الحوادث لا بد ان تستند

فیه نوع بحث لان الصغری حینئذ تکون قیاسا وتشترط ایجاب منفصلات ومتصلات منفصلات صح

اولا یکون لکن کان حدوثه صح

بطبیعة

لتصور متعاقبة کالفلک الناس ثم لا یثبت قدم ما سوی تلک المادة وذلک الفلک بهذا الدلیل

ارخذ هذا فانه ملخص ما ذکره الفاضل المذکور

ان تستند الی مادة مستعدة اولی حرکة سرمدیة ثم یثبت ان المادة والجسم الذی هو موضوع لتلک
الحرکة لا یمکن صدورهما عن المبداء الاول بلا واسطة بناء علی انه واحد من جمیع الوجوه والواحد لا یصدر
عنه الا الواحد والمادة متاخرة فی الوجود عن الصورة فلا یکون صادرا اول والصورة المشخصة
متأخرة عن الهیولی بواسطة الشکل الذی هو مشخصها واذا کان مطلق الصورة متقدما علیها فلا
یکون ایض صادرا اول والاعراض ظاهر انها لا تکون صادرا اول فیکون الصادر الاول جوهرا مفارقا
وهو المسمی بالعقل ثم یردف بالمقدمات المفصلة فی کتبهم مع عدم ثبوت شیء منها لما فیه من النوع الظاهر
کان التفصیل الذی یزعمونه فی ترتیب العقول والافلاک ونفوسها بحسب الوجود لم یقیموا علیها دلیلا
مفید الیقین او الظن بل انما ساقوه تخمینا هذا کلامه وقد اشار الی بعضها ههنا حیث قال فیما سیاتی دعوی
من غیر برهان لکن لا یخفی علی الفطن اللبیب ان الدلیل المذکور علی تقدیر تسلیم مقدماته یفید ما ادعوا قدم
بعض الاشیاء اذ لا نقیس فی قول فی وجود ممکن ما یمکن بل مطمح النظر فی الدلیل انما هو وجود جمیع
ما لا بد منه فی وجوده فی الازل وعدمه فکل ممکن فی العالم لا یخ عن احد الامرین فان کان الاول فیلزمه
القدم والا فاحد الامرین الاخیرین الباطلین فعلی هذا یقوم هذا الدلیل علی ما ادعوا قدمه علی ما
فصلوه وغایة ما لزم علی هذا الدلیل ح النقض بالحوادث الیومیة لان هذا الدلیل ح یفید قدمها
مع انها حادثة قطعا وقد اجابوا عنه بما فصلوه وان لم یتم الجواب المذکور فذلک لا یقتضی عدم قیام
الدلیل علی مدعاهم علی وجه التفصیل ویؤید ما قررنا ما قاله التفتازانی فی شرح المقاصد فی تقریر
هذا الدلیل ان جمیع ما لا بد منه لتاثیر الصانع فی العالم وایجاده اما ان یکون حاصلا فی الازل اولا
والثانی بط فتعین الاول وهو یستلزم المط اعنی قدم العالم وتقریره انه لما وجد فی الازل جمیع
ما لا بد منه لوجود العالم لزم وجود العالم فی الازل والمقدم حق فکذا التالی اما اللزوم فلامتناع تخلف
المعلول عن تمام علته لما مر واما حقیة المقدم فلانه لو لم یکن جمیع ما لا بد منه حاصلا فی الازل
بل کان بعضه حادثا ننقل الکلام الیه بان جمیع ما لا بد منه لوجوده اما ان یکون حاصلا فی الازل فیلزم قدم الحادث
اولا ویتسلسل ثم قال والجواب النقض اجمالا وتفصیلا اما اجمالا فبالحوادث الیومیة واما تفصیلا
فهو انا لا نم انه لو کان جمیع ما لا بد منه فی وجوده حاصلا فی الازل لزم قدم العالم وانما یلزم ذلک
لو لم یکن من جملته الارادة التی من شانها الترجیح والتخصیص متی شاء وتخلف المعلول عن علته التامة
فی هذه الصورة اعنی الصورة المشتملة علی مثل تلک الارادة جائز فلا یلزم من عدم القدم محذور
ثم سرد الکلام فقد اشار العلامة الی انه بنی هذا الدلیل علی امرین وجود جمیع ما لا بد منه فی وجوده
وح یلزم القدم المط اولا وح یلزم التس وتم ابین انه جار فی جمیع ما فصلوه وان کان منقوضا
اجمالا وتفصیلا فلذا لم یتعرض الش لعدم تمامیة هذا الدلیل من جهة تقریبه کما اشار الیه فی الموزجه

ولا اعلم ... الاول ... جمیع ...

بل ابقاه على ظاهره من انطباقه على مدعاهم بحسب الظاهر واجاب عنه باجوبة اخرى الزامية وتحقيقية وان غفل
عنه الناظرون ههنا حاصلا فى الاول انما لم يقل قديما مع كونه اخصر لما اشتهر بينهم من ان القديم انما يطلق
على الموجود الخارجى دون غيره ولذا يقال الاعدام ازلية ولا يقال قديمة وجميع ما لا بد منه شامل للوجود وغيره
من الامور الاعتبارية كالامكان وتعلق الارادة وغير ذلك لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة
لانه اذا تخلف فاما ان لا يوجد اصلا فيلزم ان لا يكون العلة علة او يوجد فى وقت اخر فاما مع انضمام امر
اخر الى العلة وهو خلاف المفروض لانا فرضناها علة تامة واما بدون انضمام امر اخر اليه فاختصاصه
باحد الوقتين اما لمرجح لا يوجد فى الوقت الاول وهو خلاف المفروض ايض واما بدون مرجح فيلزم الترجيح
بلا مرجح لتساوى نسبة فى التاثير الى الوقتين وهو فاسد ايض قطعا حتى يلزم التس اى المح اذ هو
المناسب لسوق كلامهم لان مطلق التس ليس بمح عندهم وكلمة حتى جارة بمعنى الى والمعنى ننقل الكلام الى جنس
ذلك الامر الحادث الاخر الى ان يلزم التس وحملها على معنى كى او على كونها ابتدائية سببية دالة على
سببية النقل للزوم التس بعيد لفظا ومعنى مع انه يحتاج حمل صيغة المضارع ح فى ننقل على
الاستمرار التجددى والحال ان هذا المعنى ظاهر من جعلها بمعنى الى كما لا يخفى ثم انه ترك تصريح لزوم
الدور ههنا لما اشتهر من ان الدور يستلزم التس فالتس ههنا اعم من ان يكون مع الدور او لا او لانهما
مشتركان فى البطلان والمقصود ههنا انما هو بيان استحالة القسم الثالث وانت خبير ان
يعنى انا لا نم انه لو توقف حدوث حادث على حدوث امر اخر لا الى نهاية يلزم التس المستحيل كما هو
مدعاكم فلم لا يجوز ان يكون كل امر حادث قبله علة معدة لما بعده بحيث لا يجتمعان فى الوجود
فاللازم هنا انما هو التس مطلقا وهو ليس بمح عندكم وانما المح عندكم هو التس فى الامور المجتمعة
الموجودة وهو ليس بلازم وهذا اولى من التقرير بالترديد بان يقال ان اردتم بلزوم التس لزومه
فى الامور المجتمعة فمم وان اردتم لزومه مطلقا فسلم لكن بطلان التالى مم لان مطلق التس ليس
بمح عندكم وانما المح هو التس فى الامور المجتمعة لان هذا وان كان من قبيل توسيع الدائرة لكن
لا يريدون بالتس فى دليلهم مطلق التس بل التس المح وفى قوله لم يلزم التس المستحيل اشارة
الى ما ذكرناه وعلى كل تقدير فهو جواب باختيار شق ثالث الزامى مبنى على ما هو المسلم عندهم.
وليس بتحقيقى لان مطلق التس مح عند المتكلمين وهو الواقع الذى اقتضاه برهان التطبيق كما ستعرف
واعلم انما اعتبر وجوده او عدمه فى العلة التامة ثلثة اقسام قسم يعتبر وجوده كالعلة المادية
والصورية والفاعلية وسائر الشروط وقسم يعتبر عدمه كالموانع وقسم يعتبر وجوده
وعدم الطارى عليه كالعلة المعدة فح لا يلزم الا ازلية جنس هذا المعد من الامور
العامة المشتركة بين هذا المعد وغيره كالنوع والخاصة والعرض العام وغيرها لا مدعاهم

لا مدعاهم الذى هو قدم الاشخاص والاجناس المعينة فعدم لزوم قدم شخص واحد هو المدعى ظاهر بطريق
الاولى اذ المعد هو الذى يعتبر وجوده وعدمه الطارى عليه ثم ان المراد بالجنس ههنا مطلق الامر
العام المشترك بين المعدات سواء كان جوهرا او عرضا وسواء كان جنسا منطقيا او جنسا اصوليا
بمعنى النوع فالمراد به الجنس اللغوى فيشمل الجنس المنطقى اذ لا دليل على تخصيصه بالجنس المنطقى ولا الى
الجوهر دون العرض اذ لا يلزم ان يكون المعد من نوع واحد معين فقوله ونحوه اى مثله عطف على هذا
المعد فان كان المراد بهذا المعد هو الاشارة الى الشخص المعين كما هو المتبادر من الهذية فالمماثلة
محمولة على المماثلة الاصطلاحية التى هى المشاركة فى النوع فيكون المراد بالجنس ح الجنس المنطقى
وان كان المراد به الاشارة الى النوع المعين كما قيل فى قوله ولا تقربا هذه الشجرة فالمراد بالمماثلة ح
المماثلة فى الجنس فالجنس على حاله ايض ويحتمل ان يكون عطفا على قوله جنس هذا المعد وهو الظاهر
فالمراد بالمماثلة ح مطلق المماثلة سواء كان فى النوع او فى الصنف او فى الجنس والمراد بالمماثلة اعم فلكون
هذا الاحتمال الاخير ظاهرا حملناه على الجنس اللغوى هذا وبهذا يندفع عنه ما قيل من انه على هذا يلزم
قدم الكلى الطبيعى المحفوظ بتعاقب الاشخاص المتسلسلة وقد حقق وجوده فى الخارج ايض على ما
حققه ابن سينا ولو سلم عدم وجوده فى الخارج مستقلا فقد حقق ان وجوده عين وجود افراده
فيكون موجودا بوجود الاشخاص انتهى لان ذلك مبنى على الغفول عن تقرير المرام على ان التحقيق
عند المحققين ومنهم المص والش ان الكليات الطبيعية امور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج
فالازلية ههنا ح انما هى تلك الامور الاعتبارية ليس الا وقد اصاب الش فى قوله الازلية هذا الجنس
حيث لم يقل الاقدام جنس هذا المعد مع ان المقصود ههنا اثبات القدم والعجب ان الفاضل المحشى
مع عدم تفطنه لما قررناه فسر الازلية بالقدم ففسر الجنس بالجوهر ثم اورد عليه بانه انما يتم اذا كان
الجوهر جنسا لما تحته وهو محل تردد وانه يجوز ان يكون العوارض تلك المعدات مدخل فى الاعداد
فالاولى ان يقول لا يلزم الا ازلية جنس هذا المعد او اجناسها انتهى وكل ذلك ناش من عدم التفطن
لفهم المقام ولما اشار اليه المحقق بعبارته وكم من عائب قولا صحيحا ثم ان فى هذا الكلام اشارة الى
دفع ما يمكن ان يقال من ان هذا المنع غير مضر لنا لما فيه من تسليم مدعانا اعنى قدم العالم بان اللازم
ح قدم جنس العالم لا مدعاكم من قدم الشخص فلا يتم تقريب دليلكم ودعوى ان المعدات
الغير المتناهية الظاهر ان هذا اشارة الى الجواب بان يقال هذا المنع المذكور لا يضرنا لما فيه من
تسليم المدعى اعنى قدم شخص ما لان المعدات التى جوزتها لا تنتظم الا بحركة سرمدية وذلك يستلزم
قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة وهو المدعى اعنى قدم شخص ما فهذا هو بعينه يكون مثل الجواب المدفوع
المشار اليه بقوله فح لا يلزم الا ازلية جنس هذا كما قررناه انفا فيكون الكلام متسق الانتظام ولعل

على انه لا منع من كونه فطاهرها انما تمنع فغير الذي انتبارات الرنشعه فح لا يلزم الاولية الجنس مح

هذا هو مراد من قال انه اثبات للتقريب الذي منعه الشارح بوجهين الاول ان تسلسل المعدات يستلزم قدم
الجسم المتحرك بل الموجود المتحرك لان سلسلة المعدات لا تنتظم الا بحركة سرمدية الثاني انه يستلزم قدم
شخص مادة قديمة قابلة لتوارد الاستعدادات المتعاقبة بسبب تلك الحركة اذ كل حادث مسبوق
بمادة و بمدة وليس مراده انه اثبات للتقريب الملازمة الثالثة الذي منعه الشارح حتى يرد عليه ان حمله عليه
ينافيه مبنى الشق الثالث الذي هو عدم ثبوت القدم وينافيه ايضا لا سند الا ايضا لانه مبنى على الحكم ببطلان
التسلسل وهذا الحمل مبنى على عدم الحكم ببطلانه والعجب من المورد انه بعد ما رده قال والحق انه ابطال
لسند الشارح واثبات للزوم التسلسل المستحيل لان الشق الثالث مبنى على ان لا شيء من الممكنات بما يتم علته التامة
في الازل وذا يستلزم ان يكون كل ممكن موجود حادثا مستلزما لشق المحل وحاصل سند الشارح جواز
ان يكون كل ممكن موجود حادثا منتظما في سلسلة المعدات فابطل المجيب من طرفهم بانه لو صح ذلك السند
لزم ان يكون بعض الممكن الموجود وهو الجسم المتحرك والمادة قديما فيلزم التناقض بين كون كل ممكن موجود
حادثا وبين كون بعضه قديما وهو باطل انتهى ولم يتفطن ان سند الشارح من قبيل دفع الايجاب الكلي لان السند
لا بد ان يكون مساويا لنقيض الممنوعة والممنوعة على ما قرره موجبة كلية فنقيضها دفع لها واذا كان
السند مساويا لنقيض الممنوعة يكون من قبيل دفع الايجاب الكلي مثله ويلزمه الايجاب الجزئي
فمن اين يلزم التناقض الذي ادعاه ثم انه على هذا يكون هذا البحث من طرفهم الزاميا لا تحقيقيا
لان قدم الجسم المتحرك والحركة السرمدية والامور المتعاقبة كلها مسلم عندهم فلو سلم صحة التقرير
المذكور فما الداعي الى جعل البحث الوارد من طرفهم الزاميا لا تحقيقيا مع ان الشارح بصدد الزامهم
ايضا فالوجه فيه ما قررناه اولا وهو الموافق لبحث المشار اليه في قوله فح لا يلزم الازلية اه كما
اشرنا اليه وقد سها المورد هنالك فالوجه عدم تفطنه هنا حتى ارتكب ما ارتكب وغاية ما يمكن
الكلاميين فالحق ان الكل من نسق واحد على ان يكون البحث من طرفهم تحقيقيا ومن طرفنا الزاميا فتدبر
وبالله التوفيق لا تنتظم الا بحركة سرمدية اي بحركة لا اول لها ولا اخر تنتظم بها سلسلة
الحوادث تتجدد بتجددها وتلك الحركة تعد المادة القابلة لتلك المعدات سواء كانت تلك
المادة مادة الجسم المتحرك كما في سلسلة الدورات التي بعضها معد للبعض فان مادة
الفلك لا تقبل الدورة اللاحقة الا بعد وجود الدورة السابقة عليها وعدمها والناظم
لتلك السلسلة والمعد لمادة القابلة لها هو حركته الوضعية السرمدية بما تفيض من نفوس
الافلاك المجردة على نفوسها الجسمانية وعلى ما تحتها اثار متعاقبة عجيبة او مادة اخرى كما
في سلسلة الصور المتعاقبة على الهيولى العنصرية فان تلك الحركة السرمدية تعد الهيولى
القابلة لتلك الصور المتعاقبة التي بعضها معد للبعض الاخر اذ لا يقبل الهيولى العنصرية

وهو قوله كل ممكن موجود حادثا ان يكون اه مسلزما للتسلسل مح

على ان الايجاب الكلي الذي زعمه ليس بمجرد كل ممكن موجود حادثا بل ان يكون كل ممكن موجود حادثا منتظما في سلسلة المعدات مستلزما للتسلسل مح وحاصل الجواب فمع ان مستلزما للتسلسل الموجود فيه بعض الممكن الموجود قديما مناقضا للسند الذي تعجب بدون كونه مناقضا اثبات للتسلسل مح انه ليس بمخرج كلام المجيب قطعا انه اثبات للتسلسل ولعل النسخ انه ابطال للسند اه بل هذا اثبات للتلازم بما قررناه مح

اورد ... وان فصل ... شافرا ...

العنصرية الصورة اللاحقة من تلك الصور الا بعد وجود الصورة السابقة عليها وعدمها فالناظم
لتلك السلسلة الصورية والمعد لمادتها القابلة لها ايضا هو تلك الحركة السرمدية فعلى الاول يكون سلسلة
المعدات اعراضا هي سلسلة الدورات وعلى الثاني تكون جواهر هي سلسلة الصور المتعاقبة على الهيولى
العنصرية ولك ان تقول كل منهما لا يفارق عن الاخر فسلسلة المعدات تكون اعراضا وجواهر لكن بالنظر الى
محلين ثم ان تلك الحركة السرمدية لكونها عرضا يحتاج الى محل يقوم هي به فيلزم من قدمها قدمه فلذا قال
فيلزم قدم الجسم المتحرك اي بالشخص على ما هو غرض المدعى المذكور كما حققناه مع ان تبدل الاعراض
لا يوجب تبدل شخص المحل والا يلزم ان لا يكون المتصف بها ثانيا ذلك الشخص مثلا نعلم بداهة ان
الجسم اذا تحرك بحركة وضعية كما هنا فهو ذلك الجسم بعينه ما دام ذلك المتحرك متحركا ثم المتحرك
بحركة هو كيفية او كمية يمكن ان يختلف لكن ما اثبتوها للافلاك بل لم يثبتوا لها الا الحركة الوضعية
وهي الحركة المستديرة فالمراد بالحركة السرمدية هنا هي هذه الحركة الوضعية المستديرة ~~فالمراد بالحركة السرمدية هنا هي هذه الحركة الوضعية المستديرة~~ والقول بان المدعى المذكور اطلقها توسيعا
للدائرة وجعلها شاملة لها ولغيرها فكانه قال لا تنتظم الا بحركة سرمدية سواء كانت حركة وضعية
او كيفية كما جوزها في حركة الارض في صح النور والظلمة او اينية مستديرة كما جوزها بعض المتاخرين لكرة
الارض ايضا او اينية مستقيمة كما جوزها من قال كرة الارض هاوية ابدا او كانت حركة كمية منظور
لان الاخيرين باطلان لانهما يقتضيان عدم تناهي الابعاد وهو باطل بالبراهين القطعية والثاني
والثالث يابى عنه قوله فيلزم قدم الجسم اما الثاني فلان محل الحركة في النور والظلمة وهما من قبيل الاعراض
نعم يحتمل ان يراد هذا القسم من الحركة ايضا على ما يشير اليه قوله وبالجملة قدمها اه وستطلع عليه
واما الثالث فلانه لو حمل على ذلك هنا يلزم ان يكون الارض بهيولاها وصورتها قديمة على ما يقتضيه
قوله فيلزم قدم الجسم اه على ان كلا منهما مردود على ما حقق في محله فالظاهر ان المراد بها هنا هو الحركة
الوضعية وهو الذي يقتضيه التحقيق وكلام المدعى ايضا وبالجملة اي ما سبق من قوله
فيلزم قدم الجسم اه كلام بتفصيل بعض جزئيات القديم اللازم لتلك الحركة حيث عين ذا القديم
اللازم والكلام بالاجمال الشامل لكل انه يلزم قدم المتحرك بتلك الحركة الناظمة لسلسلة المعدات
سواء كان ذلك المتحرك جسما او جوهرا مجردا وكانه اورده توسيعا للدائرة اذ لو اقتصر على ما سبق
يتوجه عليه المنع بان اللزوم ممنوع لجواز ان يكون الحركة الناظمة لسلسلة المعدات حركة كيفية لمجرد
بان يتوارد عليه صورة علمية وقد اثبتوا تلك الحركة الكيفية للنفس الناطقة المجردة بل جوزوا
حدوث الصفات للمجردات كما اشار اليه الشارح في الموزجه فاورد هذا الاجمال العام لئلا يرد
عليه هذا المنع فعلى هذا يلزم قدم شخص ما ايضا قطعا وبما قررنا هنا انفا من قولنا بل جوزوا

فليتنوم

حدوث الصفات اه اندفع ههنا ما يقال على ما قبله من السند المذكور بقوله لجواز ان يكون اه لا يتحقق الحركة في

مقولة من المقولات التي تقع فيها الحركة الا اذا تبدل افراد تلك المقولة في كل آن يفرض كتبدل افراد الحرارة

عند اشتداد الحرارة وحالهم تبدل الصورة العلمية كذلك كان كالطلاق الحركة على تبدلها على سبيل التشبيه

لا على سبيل الحقيقة وكذا اطلاق الكيفية على مطلق الصور العلمية على سبيل التشبيه فلا تقع الحركة

الكيفية حقيقة اصلا ولا حاجة الى الايجاب عنه بان انتفاء حركة النفس في الصور العلمية لا يوجب انتفاء حركة

في الكيف مطلقا ولو سلم فلا يجب على المانع التزام ان الناظم سلسلة هو الحركة حقيقة بل يجوز عنده ان

تكون حالة شبيهة بالحركة فالمراد من الحركة ههنا اعم من الحركة حقيقة او مجازا او ذلك لانهم لما جوزوا حدوث

الصفات للمجردات يوجد التبدل ههنا حقيقة فلا حاجة الى ارتكاب هذه التكلفات الواهية على انه يمكن ان

يقرر الكلام بان يقال يلزم قدم المتحرك بتلك الحركة سواء كان جسما كما في الافلاك او غيره كما في الهيولى

العنصرية اذ لا شك انها متحركة من حال الى حال كالحالة القابلة لصور شتى بسبب تلك الحركة السرمدية

فعلى هذا الاجابة الى ارتكاب المجاز في المقام ولا الى بناء الكلام على مذهب بعض الانام كما اشرنا اليهما

مع ان التحقيق ان المجردات التي اثبتوها لا يقبل التبديل وليس لها حالة منتظرة وليس على هذا التوجيه

الا توهم الاستدراك بالنظر الى قوله وكذا دعواه وهو مندفع ايض بان هذا الوجه يثبت قدم المادة من

جهة الحركة والوجه الثاني يثبت قدمها من جهة ان المعدات لا بد ان تنتهي الى مادة قديمة والوجه الاول اقوى

في الاثبات هذا واما ما قيل بعد تقرير الوجه الاول من الوجهين اللذين اشرنا اليهما في قوله جسما او غيره

ووجهنا الثاني بحيث يندفع عنه ما على الاول من ان مراد الشارح به ذلك الوجه الاول انه قصد

بهذا الكلام رد ما ذكره المصنف في المواقف حيث قال قد يكون تصورات متعاقبة لا مجرد وكل سابق

منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم انتهى ففيه بحث اما اولا فلان المصنف

ذكر هذا الكلام جوابا لسؤال من طرف الحكماء على قولنا معترضين عليهم في تجويزهم التسلسل في الحوادث

المتعاقبة من غير استنادها الى المبدا حيث اعترضنا عليهم في ذلك وقلنا اذا سلم جواز التسلسل

في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق لا الى نهاية

فيكون حدوث العالم عن المبدا القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية عندكم

فاجابوا عنه بان ذلك اي تسلسل الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة وما سوى العالم

ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم فاجبنا عنه بانا لا نسلم

ذلك الذي ذكرتموه وان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد يكون

تصورات متعاقبة لا مجرد عن المادة وتوابعها وكل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي فيما

لا يزال الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدم هذا خلاصة

هـ منهوىم

هـ منهوىم

ثم هذا هو السؤال من طرف الحكماء م

ثم هذا هو الجواب منا عن سؤالهم م

خلاصة هذا الكلام فلا يخفى على الفطن اللبيب ان ليس في الكلام الاخير الا بيان ان تسلسل الحوادث المتعاقبة

لا ينافي استناد العالم الى المبدا الاول وحدوثه بواسطة هذه الشروط المتعاقبة لا الى نهاية وليس فيه بيان

تناهي الشروط مطلقا بل هو صريح في لا تناهيها في جانب الاول على انه بعد انتهاء الشروط الى ما هو شرط لحدوث

العالم لا يلزم انتهاؤها ايض وانما الغرض بيان حدوث العالم وجواز استناده الى المبدا الاول بمقتضى

تجويزهم تسلسل الحوادث المتعاقبة فكيف يقصد المدعي بهذا الكلام رد ما ذكره المصنف اذ لم ينف القدم في ذلك

المجرد ولا نفي تسلسل الحوادث المتعاقبة فيما يتوارد عليه بل صرح بان ذلك اذا كان جائزا فلم لا يجوز استناد

العالم الى المبدا وحدوثه بهذه الشروط المتعاقبة واما ثانيا فلان المدعي على التحرير المذكور انما يدعي القدم

في المجرد الذي يتوارد عليه الصور العلمية وليس كلام المصنف في ذلك بل في حدوث العالم المادي نعم لو قيل في قوله

فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة اشارة الى رد ما ذكره المصنف لامكن ذلك لكن كلام القائل ليس في ذلك

قطعا واما ثالثا فلانه لا يتصور للمدعي ذلك القصد لانه بصدد التحقيق ومثل هذا لا يكون الا في مقام

الالزام على ان المصنف بصدد الزامهم بما هو وارد عليهم فليس للمدعي المذكور ذلك القصد ولو كان له فائدة

ولعل الزكي التقي لو لاحظ ما حققناه ههنا اخذه بالتواجد قوله دعوى من غير برهان وما ذكروه بيانا

من ان الممكنات على قسمين قسم يكفي في وجوده امكانه الذاتي وهو الممكنات القديمة كالعقول والنفوس

والاجرام الفلكية والهيولى العنصرية وهو المسمى بالمادة وقسم لا يكفي في وجوده امكانه الذاتي

بل يحتاج الى امكان آخر سابق على وجوده متفاوت قربا وبعدا وهو المسمى بالامكان الاستعدادي

وذلك الامكان الاستعدادي لا يكون نفس ذلك الممكن والا لكان ذلك الممكن الحادث موجودا قبل وجوده

لتقدم ذلك الامكان عليه ولا امرا منفصلا عنه اذ لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه فاذا هو

مادته التي تكون جزءا منه بعد وجوده ثم ان تخصيص كل حادث من المعدات المتعاقبة الغير المتناهية

~~في جانب الازل~~ من ناظمها ينتظم الاجزاء في نفسها وما هو الا الحركة السرمدية التي هي من حيث ذاتها

مستمرة دائمة ومن حيث اجزاؤها متجددة بتجددها تصير مبدأ الحوادث في عالمنا ولولاها لما

انتهت سلسلة المبادي الدائمة الى الحوادث ولما ترتب الاشياء التي لا يجامع المتقدم منها بالمتأخر ومثله

غير ~~ممتنع والحكم~~ ولما توقف صدور العالم عن المبدا الاول على هذا الوجه المتوقف على الحركة والتغير بالاعداد

والاستعداد والحركة من عوارض الاجسام فتلك الاجسام التي هي معروضة لتلك الحركات استحال

ان يكون صدورها عنه بواسطة الحركات العارضة والا لتأخرت عن الحركات العارضة لها المتأخرة

عنها فيلزم تأخرها عن نفسها بمرتبتين بل لا بد من صدور بعض الاشياء عنه على سبيل الابداع

وذلك هو العقول المجردة والنفوس الفلكية واجرامها حتى يصح استناد الحوادث المتعاقبة

الى المبادي عن آخره بواسطتها انتهى حاصل كلامهم ههنا فليس ذلك بمفيد لليقين بل للظن ايض

... بوقته الذي حصل فيه يحتاج الى مخصص وليس ذلك المخصص الا تمام استعداده مادته لصورته عند حدوثه وعدم تمامه قبله ولا بد لتلك الاستعدادات المتعاقبة لمادته من حركة

لان حاصله انهم جعلوا العلة فی الممكنات علی قسمین علة موجبة قدیمة كما فی المعلولات القدیمة وعلة معدة كما فی
الحوادث المتعاقبة وجعلوها حركة سرمدیة وزعموا ان غیرها لا تكون علة معدة ولیس لهم دلیل علی ذلك
اصلا ولم لا یجوز ان یكون نفس كل حادث علة معدة لما بعده من الحادث ویستند الكل الی الباری عز اسمه
من غیر احتیاج هنا الی ناظم ومادة كیف وهم جوزوا صدور المعلولات القدیمة المتباینة عنه تعالی
علی ان یكون صدور اللاحق منها مشروطا بصدور السابق منها مع تباینها وعدم اشتراكها فی مادة فلم
لا یجوز صدور الحوادث المتعاقبة عنه تعالی علی ان یكون صدور اللاحق منها مشروطا بمجموع وجود
السابق منها وعدمه مجردات كانت تلك الحوادث او مادیات او مختلفات لا بد لنفی ذلك من دلیل فان زعموا
ان بین المعلولات القدیمة مناسبة وخصوصیة بها یكون صدور المتاخر منها مشروطا بصدور
المتقدم عنه تعالی قلنا بعد تسلیم ذلك فلیكن تلك المناسبة والخصوصیة بین الحوادث المتعاقبة
والمعدات الغیر المتناهیة المجوزة من غیر احتیاج هنا الی اثبات الحركة السرمدیة وایضا لا دلیل لهم
علی تعیین العقول بالعشرة فلم لا یكفی عقل واحد مع فلك واحد فی استناد الحوادث المتعاقبة الی الباری
عز اسمه ولو سلم فلم لا یكفی عقلان مع فلكین ولا دلیل لهم علی اثبات الزیادة ولو سلم فما وجه التعیین
بالعشرة علی ما زعموه من تسلسل الدورات وتعاقب الحوادث باطل بالبراهین القاطعة من جملتها برهان
التطبیق علی ما سیجیء فان زعموا جواز التسلسل فی الامور المتعاقبة فذلك دعوی من غیر برهان
ایضا فلم لا یجوز ذلك ایض فی سلسلة المعدات المذكورة من غیر احتیاج هنا الی امر اخر هذا ولما كان
الش ههنا فی مقام الزامهم واسكاتهم بارخاء العنان والمماشاة معهم لم یرد علیهم فیما ذكروه
ههنا بان احتیاج الحادث فی وجوده الی تمام الاستعداد وفی اختصاصه بوقت دون وقت او مكان
دون مكان او نحوها واحتیاج ذلك الاستعداد وتمامه الی المعد منسق النظام كلها مبنی علی
اصلهم الفاسد من انه تعالی موجب بالذات وانه تعالی واحد من جمیع الجهات لا یصدر عنه الا الواحد
بالذات وانه لا یصح له بعد ذلك شیء من الایجاد الا بعد تمام الاستعداد فكل ذا فاسد بل هو
تعالی فاعل مختار متصف بالصفات العلیة یفعل ما یشاء ویحكم ما یرید فله تعالی ان یوجد جمیع
الاشیاء بلا اعداد ولا استعداد وله ان یخصصها بوقت دون وقت ومكان دون مكان وله
التصرف المطلق حسب ما اراد والا فالاعتراض بامثال هذه وارد علیهم قطعا وكذا
دعوی كون المعدات اه ای هذه الدعوی المذكورة منهم دعوی من غیر برهان ایضا علی ما اشرنا الیه من انه
یجوز ان یكون كل حادث معد الحادث الذی بعده ویكون وجوده مشروطا بمجموع وجود السابق
وعدمه من غیر حاجة هنا الی مادة وانا لا نم ان القول بالاعداد یحتاج الی القول بالمادة الا یری
ان الاشراقیین مع انكارهم الهیولی قائلون بالاعداد والاستعداد ولا یتوهم ان الجسم عندهم

او ولم یكن ههنا فی مقام الالزام والاسكات لصح الاعتراض بما ذكره علیهم بانكار الحكماء

عندهم بمنزلة المادة التی اثبتها المشائیون اذ المقصود منه مجرد التنظیر بان طائفة من العقلاء
انكروا المادة المذكورة والا فنحن لا نقول كما قال الاشراقیون ایض لان الجسم عندهم هو القابل
للاتصال والانفصال وهو المحل للتوارد الحوادث الغیر المتناهیة علیه فكما انه لا دلیل علی ثبوت المادة
وقدمها كذلك لا دلیل علی كون الجسم قدیما محلا للصور النوعیة القدیمة كما زعموه ثم ان الكلام فی هذا
القول اعنی قوله وكذا دعوی اه كالكلام فی قوله ودعوی ان المعدات الغیر اه وحاصله ان منعكم
هذا لا یضرنا لما فیه من تسلیم المدعی اعنی قدم شخص ما وهو المادة ورده الش بانه دعوی من غیر
برهان اذ لا دلیل علی كون المعدات الغیر المتناهیة مهیئة لمادة قدیمة حتی یوجد فیما ذكرنا من
المنع تسلیم مدعاكم هذا اعلم انه قد اعترض علی الش فیما ذكره من السند المذكور الالزامی
بان تلك المعدات التی جوزتها لا بد ان یكون لتقدم بعضها علی بعض من زمان والزمان عندهم
مقدار الحركة فلو صح ما ذكره من سلسلة المعدات لزم قدم الزمان والحركة التی هو ای الزمان
مقدارها والجسم المتحرك فقد وقع فیما هرب عنه واجیب عنه بانه یجوز ان یكون التقدم والتاخر
بین تلك المعدات ذاتیا كما بین اجزاء الزمان لا زمانیا ورد بانه توهم اذ لم یقل احد من الحكماء
والمتكلمین بكون التقدم والتاخر بین الحوادث المتعاقبة ذاتیا لا زمانیا بل الكل متفقون
فی كونهما زمانیین اما الحكماء فلان كل تقدم لا یجامع معه المتقدم المتاخر فهو زمانی عندهم وكذا
كل تاخر كذلك سواء كان بین الحوادث او بین اجزاء الزمان وعدمه واما المتكلمون فلانهم بعد
اتفاقهم مع الحكماء فی كون التقدم والتاخر بین الحوادث زمانیین خالفوهم فیما بین اجزاء الزمان
وبین عدم الزمان ووجوده وجعلوها قسما سادسا مسمی عندهم بالذاتین هذا وفیه ان
المعدات التی جوزها الشارح لا یلزم ان تكون من غیر الزمان بل یجوز ان تكون منها ومن غیرها
فعلی هذا لا یكون ما ذكره مستبعدا كل الاستبعاد لكن هذا لا ینفع المجیب اذ یلزم منها
وجود جنس الزمان كما اشار الیه الش الا ان یقال هذا یكفی غرض الشارح من عدم تقریب
دلیلهم ح حیث لا یلزم قدم شخص ما الذی هو مطلوبهم علی انه یحتمل ان یكون مقصود المجیب
ان الزمان امر وهمی لا وجود له وان التقدم بین المعدات المذكورة ذاتی بمعنی التقدم بالعلیة
لا زمانی فلا یقتضی وجود الزمان ومن البین ان هذا لا ینافی فی مذهب المتكلمین ثم اجاب الرد
المذكور عن الاعتراض بانه كما ان هاتین الدعویین من غیر برهان كذلك دعوی كون الزمان
مقدار الحركة من غیر برهان ولو سلم فلم لا یجوز ان یكون تلك المعدات متحركة فی احدی المقولات
ویكون الزمان مقدار تلك الحركة من غیر لزوم انقطاع اصلا بان یكون نهایة وجود معد
وحركة بدایة وجود معد لاحق وحركة فح لا یلزم الا ازلیة جنس الزمان لا شخصه ومن جوز

المراد هو الكلیبنوی

قدم جنس المعد لا يتحاشى عن تجويز قدم جنس الزمان اذ الغرض ههنا منع لزوم تشخص ما وفيه بحث اما اولا
فلانه اذا جاز ان يكون تلك المعدات متحركة فى احدى المقولات خاصة كما جوزه فلم لا يجوز ان يكون تلك
المقولة مقولة الكم فقط فح يكون التقدم و التاخر بين ذلك المعدات ذاتيا لا زمانيا كما جوزه المتكلمون
مع انه رده كما عرفت انفا واما ثانيا فلانهم صرحوا بان الزمان متصل واحد وان لم يكن قار الذات
وقد حقق فى فن الحكمة ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود فى الخارج غير منقسم وهو
مطابق للحركة بمعنى التوسط ويسمى بالآن السيال ايض والثانى امر متوهم لا وجود له فى الخارج فانه
كما ان الحركة بمعنى التوسط يفعل الحركة بمعنى القطع كذلك ذلك الامر الذى هو مطابق لها وغير منقسم
مثلها يفعل بسيلانه امرا ممتدا وهميا مطابقا للحركة بمعنى القطع فالذى يظهر منه ان الزمان ليس
له اجزاء وجزئيات بل هو امر متصل وهما وخارجا وصفة تشخصية خارجا او خيا لا فكيف يلتزم
ههنا قدم جنس الزمان ليتخلص عن الاعتراض المذكور فلا مخلص عنه الا بان يقال تلك الدعوى اعنى
وجود الزمان وكونه مقدار الحركة دعوى من غير برهان كالدعوى بين المذكورتين بل لا يبعد ان يكون
هذا مندرجا فى قوله ودعوى ان المعدات الغير المتناهية اه لان المدعى المذكور يدعى وجود الحركة
ايض وان لم يكن لازما له فيما قصده من اثبات قدم تشخص ما اعنى قدم الجسم المتحرك فلا حاجة لنا
الى تطويل الكلام وان فصلناه اقتفاء بهم   الاول باختيار الشق اه بناه المجيب على ان
ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية اى ازلية الممكن وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلى اى
ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشئ متصفا بالامكان اتصافا
مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو مقتضى لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت
للعالم وللحوادث اليومية ولمعلولية البارى لها ايض واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا
لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذى لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن البين ان الاول
لا يستلزم الثانى لجواز ان يكون وجود الشئ فى الجملة ممكنا امكانا مستمرا كما فى الصورة
الاولى ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا كما فى الصورة الثانية بل ممتنعا ولا يلزم
من هذا ان يكون الشئ من قبيل الممتنعات لان الممتنع هو الذى لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه
كذا فى شرح المواقف فتلخيص الايراد انا لا نم انه على تقدير تحقق جميع ما لا بد منه فى وجوده يلزم
القدم وانما يلزم القدم بناء على امتناع تخلف المعلول عن علته التامة اذ لو كان وجود الممكن فى
الازل ممكنا لم لا يجوز ان يكون وجوده فى الازل محالا اى ممتنعا آبيا عن تاثير العلة فيه فلا تاثير
للعلة فى الممتنع ولا يلزم من ذلك ان لا يكون ممكنا موجودا اصلا لجواز ان يكون الممكن وجوده ممكنا
فيما لا يزال يعنى ان ماهية الممكن يجوز ان يكون آبية عن القدم دون الحدوث ويكون الامكان

الامكان الثابت لها ازلا وابدا بالقياس الى وجوده الحادث وعدمه لا بالقياس الى الوجود فى الازل وعدمه
ولا بالقياس الى الوجود المطلق وعدمه فعلى هذا يكون قوله محالا بمعنى ممتنعا بالذات لا بالغير كما يدل
عليه قوله وانما الممكن وجوده اه وانما قررنا هكذا لان الملازمة الممنوعة مدللة ومنع المدلل راجع الى دليله
فقررنا المنع بالنظر الى التقريب كما عرفته على ان المص فى بحث الالهيات من المواقف منع المدعى المدلل من غير
ارجاع فراجع هذا واعترض عليه شارح المواقف باقامة الدليل على ان ازلية الامكان مستلزمة لامكان
الازلية وقال امكان الشئ اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو فى حد ذاته مانعا عن قبول الوجود فى شئ
من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا فى جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم
يمنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها بل جاز اتصافه بالوجود المستمر فى جميع اجزاء الازل بالنظر
الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك
لا ينافى الامكان الذاتى مثلا الحادث ممكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو هو وممتنع اذا اخذ الحادث
مقيدا بحدوثه فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلى وازليته ممكنة ايض واذا اخذ مع قيد
الحدوث لم يكن لهذا المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتبارى يستحيل وجوده فى الخارج
فالمجموع من حيث هو مجموع ممتنع لا ممكن لا يقال نحن نأخذ ذات الحادث وحده بل مع الحدوث على انه
قيد لا جزء ونقول انه ممتنع فى الازل وممكن فيما لا يزال لانا نقول الامكان الذاتى يعتبر بالقياس
الى ذات الشئ من حيث هو فاذا اخذ ذات الحادث بقيد خارجى لم يتصور هناك امكان ذاتى
هذا كلامه وهو لا يخلو عن التحقيق كما لا يخفى على اولى النهى لكن اعترض عليه الش فى الخوزجة بان
قوله فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها ان اراد به ان ذاته لا يمنع
فى شئ من اجزاء الازل من الوجود فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلى
الذى هو امكان الازلية وان اراد ان ذاته لا يمتنع من الوجود فى شئ من اجزاء الازل بان يكون كل
منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه وهو مصادرة على المطلوب
هذا وقد قلده صاحب التهافت ايض ونحن نقول المراد الثانى على ما يقتضيه سباقه وليس هذا
مجرد دعوى بلا دليل حتى يرد عليه انه عين النزاع وانه مصادرة على المطلوب لان الكلام انما هو فى
الامكان الذاتى الذى لا يأبى عن الوجود بالنظر الى ذاته واذا كان هذا ازليا يلزم ان لا يأبى عن الوجود
فى شئ من اجزاء الازل قطعا ولو انصف احد من نفسه وجد الامر كذلك فاذا كان الامكان ازليا
يلزم ان يكون الممكن ازليا وكيف يكون صفة الشئ حاصلا قبل حصوله فتخلفه عن الازلية انما هو
لمانع هناك لا بالنظر الى ذاته الذى كلامنا فيه فالحق ان ازلية الامكان الذاتى تستلزم امكان
الازلية الذاتى كما هو المراد واما ما اعترض عليه الش بعده بانه لو سلم ذلك فهو منقوض بالاعراض

خواجه زاده البروسوى

السيالة كالحركة وما يتبعها اذ لا شك انها يمتنع اجتماع اجزائها فى الوجود والا لكانت قارة ولكل واحد
منها امكان مستمر ازلا والا لزم الانقلاب مع امتناع استمرارها ازلا والا لم يكن طبيعتها على التقضى
وعدم الاستقرار فثبت فيها ازلية الامكان بدون امكان الازلية مدفوع بان الاعراض السيالة كالحركة
وما يتبعها ليس لها هوية اتصالية بل امر بسيط غير قابل للقسمة مستمر وغير مستقر ويحسب استمراره
وعدم استقراره يحصل فى الخيال امر ممتد يحكم العقل بانه لو وجد ذلك الامر الممتد فى الخارج امتنع
اجتماع اجزائه فى الوجود وهذا معنى كون تلك الاعراض غير قارة فليس للاعراض السيالة الموجودة
فى الخارج اجزاء لا خارجا ولا فرضا حتى ينتقض بها واما نفس تلك الاعراض فانها مستمرة ويجوز
استمرارها ازلا بالنظر الى ذاتها فاللازم ههنا ليس بفاسد على ما زعمه هذا واعلم ان الشارح المحقق شدد
النكير فى المو رجه على من قال ان ازلية الامكان تستلزم امكان الازلية وبين فساده بوجهين وقد دفعناها
دفعا واضحا واما ههنا فقد رد الجواب المبنى على ذلك بقوله وانت تعلم اه فبين كلاميه تناقض الا
ان يقال انكاره وتشديده انما هو فيما اذا استدل على قدم العالم بان ازلية الامكان تستلزم امكان
الازلية فاذا كان العالم ممكنا كان قديما كما يظهر من كلامه فى المو رجه واما ههنا فقد جعل قولهم ازلية
الامكان لا تستلزم ازلية الممكن سندا لمنع الملازمة المذكورة ولا يخفى انه اذا فرض ههنا تحقق جميع ما لا
بد منه فى وجوده من جملته الامكان المفروض يلزم ان يكون العالم قديما فليس بين كلاميه تناقض وان
دفعنا انكاره دفعا بينا لا يقال اذا استدل على قدم العالم بان الامكان ازلى وازليته تستلزم
ازلية الممكن فيلزم ان يكون العالم قديما بناء على ان ازلية الامكان تستلزم امكان الازلية على ما حققه
من كلام الشريف العلامة فكيف يصح ذلك لانا نقول معنى هذا الاستلزام ان لا يكون طبيعة الممكن آبية
عن شىء من الوجود والعدم بل كلاهما سيان فى جميع الازمان ولا يلزم من ذلك وجوده فى الازل
والا لكان واجبا لا ممكنا بل لا بد فى وجوده من علة خارجة عن ذاته فمن اين يلزم من هذه المقدمة
اعنى الاستلزام المذكور قدمه بل لا يلزم وجوده بالنظر الى ذاته فضلا عن قدمه ولعل الشارح وصاحب
النهاية وغيرهما لم يتفطنوا الى ذلك فاساؤا الظن فى حق الشريف فليتأمل فى هذا المقام فانه من
مطارح الاذكيا وانت تعلم اه قد عرفت ان الجواب المذكور منع للملازمة سواء كان باعتبار
الارجاع اولا فهذا رد له بابطال السند المذكور باستلزامه لاجتماع النقيضين وحاصله
ان الامكان مما لا بد منه فى وجوده وقد فرض تحقق جميع ما لا بد منه فى وجوده مطلقا ينتج ان امكان
وجوده مفروض مطلقا ازلا او لا يزاليا فكونه غير ممكن فى الازل على ما اشار اليه فى السند نقيض
هذا فيلزم اجتماع النقيضين وكذا ان تقرر السند المذكور ربط لانه خلاف المفروض فعلى كل تقدير
يجوز لك ان تجعله اثباتا للمقدمة الممنوعة بالدليل المذكور فقوله غير ممكن بمعنى ممكن الوجود وقوله

بناء على انه يفهم من رد الجواب المذكور المبنى على ان ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية ان ازلية الامكان تستلزم امكان الازلية فافهم منه

فقد انبه ان استلزام ازلية الامكان امكان الازلية ههنا بالنظر الى الارض لا بالنظر الى ذاته وهو الذى المذكور فى المو رجه فلا تعارض منه

وقوله فى الازل متعلق بالوجود المقدر هنا كما حققناه سابقا وهو الذى يقتضيه قول المجيب وانما
الممكن وجوده فيما لا يزال هذا ثم ان الشارح اراد من قوله لان الامكان مما لا بد منه فى وجوده الوجود المطلق
وهو المراد من الوجود فى الدليل فى قولهم اذ كان جميع ما لا بد منه فى وجوده يلزم قدم العالم اذ لا يجوز
ارادة الوجود اللايزالى والا يكون الملازمة الاولى فاسدة قطعا ولا دليل على تخصيصه بالوجود
الازلى فهو على اطلاقه والجواب المذكور مبنى على هذا الاطلاق ايضا على ما هو الظاهر من الشرح حيث منع
الوجود الازلى واثبت الوجود اللايزالى فهو منع لكلية الملازمة المذكورة فلا بد على الشارح ان
يثبت الملازمة باقية على كليتها من الوجود الازلى والوجود اللايزالى فما قيل بعد ترديد قبيح ههنا
مجيبا عنه من ان الشارح حمل الوجود المأخوذ فى دليلهم على الوجود الازلى بمعنى انه لا يخ من ان
يكون جميع ما لا بد منه فى وجوده الازلى حاصلا فى الازل اولا كما يدل عليه جوابه الاتى باختيار
الشق الثانى وانما حمله عليه اذ لو حمل على الوجود اللايزالى بطل قولهم بلزوم الازلية فى الشق الاول
بداهة وكذا اذا حمل على مطلق الوجود الشامل للوجود الازلى وللوجود اللايزالى لا يصح الحكم بذلك
اللزوم لجواز ان يكون العلة التامة المتحققة فى الازل علة الوجود اللايزالى من فرديه لا علة
الفرد الاخر الذى هو الوجود الازلى ليس بشىء لان من نظر الى سياق الدليل والى سوق كلام
المجيب لا يحمل كلام الشارح على انه حمل الوجود فى الدليل على الوجود الازلى وليس للشارح ذلك
الحمل ايضا اذ لا ضرورة فى ذلك واما قوله لجواز ان يكون اه فمما لا يلتفت اليه اذ الملازمة المذكورة
كلية فاذا اثبت بما ذكره الشارح لم يبق هناك احتمال ان لا يكون العلة التامة علة للفرد الاخر
الذى هو الوجود الازلى فاذا عرفت ما حققناه عرفت قطعا فساد ما قيل ايضا الحق ان يحمل
الوجود فى دليلهم على الوجود اللايزالى اذ على تقدير حمله على الوجود الازلى لم يصح قولهم
وان كان الثانى فاذا احدث ممكن بلا حدوث امر اخر يلزم وجود الممكن بدون تمام علته اذ لا
يلزم من عدم تحقق العلة التامة لوجود الازلى الا عدم مساعدة كلام المجيب عليه كما حققناه
~~وعدم صحة الملازمة ح على تقدير فى الجواب الثانى على ما حققه~~ يرد عليه انه اذا حمل
الوجود فى الدليل على الوجود اللايزالى يكون الملازمة الاولى فاسدة قطعا فيكون منعها
هذيانا اذ المنع انما يرد على ما يرجى صحته فكيف يحمل القائل الملازمة على ذلك ويمنعها مع
ان القائل عد الجواب تحقيقا بالقبول ولعمرى ان ههنا قرينة تم ان القائل الاول لما ادعى ان
الشارح المحقق حمل الوجود فى دليلهم على الوجود الازلى بنى عليه وقال الحق ان المجيب حمل الوجود
فى دليلهم على مطلق الوجود وهو الظاهر من عدم تقييدهم بقيد الازلى واللايزالى ومعنى
الترديد ح اما ان يكون العلة التامة لشىء من الوجودين حاصلة فيه بان يتعلق الارادة

حاصله الاول منه

الشق الثانى منه

كلبنوى

كفوى منه

عدم تحقق العلة التامة للوجود اللايزالى ولذا حمله المجيب عليه ولا يرد عليه ما سبق ما اورده الشارح

على ان ما ذكره فى وجه عدم الصحة هو على ما ذكره الشارح فى الجواب باختيار الشق الثانى منه

كلبنوى منه

او لا يكون العلة التامة لشىء من الوجودين حاصلة فيه

وقت حدوثه لا فی الازل کما هو مذهب البعض فاجاب بانا نختار ان العلة التامة لمطلق وجوده حاصلة
فی الازل ولا یلزم ازلیته وانما یلزم ذلک لو امکن وجوده الازلی وکانت العلة المتحققة علة ذلک الوجود
وهو مم لجواز ان یکون وجوده الازلی محالا والعلة التامة المتحققة علة الوجود اللایزالی فلا یرد
الایراد انتهی و[illegible] شیء عن [illegible] بل الحق ان الشارح حمل الوجود فی دلیلهم علی الوجود
المطلق کما حمل المجیب علیه وان العلة التامة لمطلق الوجود اذا کانت حاصلة فی الازل کما هو مقتضی
الملازمة ومن جملتها امکان المعلول یلزم وجود الممکن اذ لا یتحقق امکانه علی ما هو المفروض مع بقاء
علته فلیس کلام الشارح ههنا مبنیا علی ان ازلیة الامکان تستلزم امکان الازلیة فقط حتی یمنع
تلک المقدمة کما منعها فی المواقف علی ما نقلناه سابقا ویرد جوابه المذکور بل علی فرض تحقق
جمیع ما لا بد منه فی وجوده حاصلا فی الازل سواء کان ازلیة الامکان مستلزما لامکان
الازلیة اولا ولو سلم ان الشارح حمل الوجود فی الدلیل المذکور علی الوجود الازلی فالمنع المذکور
مندفع بما حققناه فی کلامه ولا نفع للمجیب فی اخذ الوجود المذکور اعم من الازلی واللایزالی فلا
غبار علی کلام الشارح فی رد الجواب کما لا یخفی علی اولی الالباب واما القول بانه لا یجوز حمل الوجود
علی المطلق بل المراد لیس الا احدهما فلیس بشیء اذ لا منع من ارادة المطلق فی شیء من المواضع
والا لم یصح ارادة کلیة شیء من الاشیاء وفساده اظهر من ان یخفی وبما حققنا ظهر فساد
باقی کلامهم فی هذا المقام   لان الامکان مما لا بد منه فی وجوده ای الازلی واللایزالی
علی ما حققناه وان کان النزاع بین المجیب وبین الشارح فی وجوده الازلی وذلک لا یوجب
التخصیص به ولو خصص به فلا بأس فیه ایضا اورد علیه ان ما فی ما سبق منه من تحقق العلة
البسیطة عندهم وهو بصدد توجیه کلامهم ههنا فافهم واجیب بان کون الامکان مما لا بد منه
فی الوجود لا یستلزم کونه معتبرا فی العلة التامة لان العلة التامة عندهم ما یحتاج الیه
المعلول فی وجوده فنفس الاحتیاج وما هو سابق علیه کالامکان وسائر الاعتبارات خارجة
عنها وان کانت مما لا بد منها الا یری الی قولهم المعلول ما امکن فاحتاج الی العلة فاوجبه العلة
~~التامة البسیطة~~ لانها بعد کونها تامة بالمعنی المذکور قد تکون بسیطة وهی ما لا یترکب
من العلل الاربع ومن الشروط والآلات وقد تکون مرکبة وهی المرکبة منها ومن غیرها هذا
لا یقال جعلوا الکل من جملة العلة التامة فی دلیلهم المذکور حیث قالوا فی دلیل الشق الاول
لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة لانا نقول غایة ذلک انه اذا اعتبر تحقق جمیع ما لا
بد منه فی وجوده تحقق هنا علة تامة لوجوده ولا یلزم من ذلک ان یکون مثل الامکان
والاحتیاج معتبرا فی العلة التامة حتی ینافی هذا انقسامها الی البسیطة والمرکبة قال

علی ان ما ذکره هذا القائل ایضا علی ما ذکره الشارح فی الجواب انه یمنع الملازمة الثانیة مع انه بصدد الجواب بمنع الملازمة الاولی [illegible]

قال الفاضل المحشی اذ انتفی الامکان انتفی تعلق الارادة بالضرورة فلا یتحقق العلة التامة قطعا
فیکون الامکان من جملة العلة التامة بناء علی انهم ادرجوا الشروط والآلات فی العلة الفاعلیة ولما کان
الواجب عندهم بالنسبة الی المعلول الاول علة فاعلیة بسیطة بحیث لا یحتاج الی شروط وآلة اصلا
بالنسبة الی باقی المعلولات وسائر العلل الفاعلیة محتاجة الی الشروط والآلات سموا العلة التامة
بمعنی العلة الفاعلیة الی بسیطة ومرکبة انتهی اقول وفیه بحث لانه ان اراد ببساطة العلة
الفاعلیة فی الواجب بالنسبة الی المعلول الاول بساطة الحقیقیة فذلک مما لم یقم برهان کیف
[illegible] انه یحتمل ان یوجد هنا مانع فلا بد ان یکون ارتفاعه جزءا منها وانکاره مکابرة وان
اراد بساطته بالنسبة الی العلة المرکبة من الشروط والآلات کما هو الظاهر من کلامه فلا ینافی
التقسیم المذکور کون الامکان من جملة العلة التامة وعلم کونه منها لانا بعد کون الامکان
من جملة العلة التامة نقول العلة اما بسیطة وهی ما لا یترکب من الامور الموجودة من العلل
الاربع وغیرها واما مرکبة وهی المرکبة من العلل الاربع وغیرها من الامور مطلقا سواء کان البسیطة
منحصرة فی العلة الفاعلیة او مرکبة منها ومن بعض الامور الاعتباریة فلا وجه لتصحیح التقسیم
المذکور الی جعل العلة التامة التی هی المقسم بمعنی العلة الفاعلیة بل الحق ان المقسم اعم من الفاعلیة
ومن غیرها من العلل وغیرها فکیف یصح جعل المقسم عین العلة الفاعلیة واما الانقسام المذکور
فثابت بما حققناه وان کان الامکان من تتمة العلة التامة فتدبر وبالله التوفیق   الثانی
اختیار الشق الثانی اقول هذا هو الجواب المعول علیه عندهم کما صرح به صاحب الکشاف لکن
الشارح المحقق خالف الجمهور فی تقریره فلذلک اضطرب الناظرون فی تقریره وفهمه فلا
بد ان نقرر ما عند الجمهور ههنا وما عند الشارح حتی یظهر مراده فی هذا المقام ویندفع
الاوهام فنقول قال الشارح فی بعض تصانیفه لنا فی رد دلیلهم طریقان الاول انا نختار
من شقی الترديد ان مؤثر العالم مستجمع فی الازل لجمیع شرائط التاثیر یعنی انا نختار
ان جمیع ما لا بد منه فی وجوده حاصل فی الازل قولهم فیلزم قدم العالم والاثر والا
لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو محال قلنا لا نم استحالته علی الاطلاق بل اذا
کان المؤثر موجبا بالذات اما اذا کان مختارا فیجوز ان یتعلق الارادة فی الازل بوجود
العالم فیما لا یزال اذ الاثر المختار انما یکون علی وفق ارادته فاذا لم یکن فی الازل وجوده
مرادا لم یوجد فیه فیصدر الحادث عن القدیم المستجمع بشرائط التاثیر بل ربما کان صدور
القدیم عن المختار محالا علی ما ذهب الیه جمهور المتکلمین فیکون الاثر الصادر عنه حادثا
وان کان الارادة وتعلقها ازلیین ولا امتناع فی ذلک فان قیل استحالته بینة اذ لا

مما لا شبهة فیه قطعا فالحق ان ما قسم الی البسیطة والمرکبة هو العلة العلة الفاعلیة التامة [illegible]

نعم قالوا العلة التامة البسیطة لا تکون الا فاعلیة والعلة الفاعلیة اعم من ان تکون بسیطة او مرکبة وهذا الکلام الاوفق [illegible]

شبهة فى امتناع ان يوجد الموجب بجميع شرائط الايجاب ولا يوجد الموجَب سواء كان الايجاب بالذات
او بالاختيار كما انه لا شبهة فى امتناع وجود حادث بدون موجب فقبل وجود العالم ان كان الارادة
وتعلقها بالمراد موجودين ولم يتجدد بعد ذلك شئ من الاشياء كيف يتأخر عنهما وجود العالم وحدث
بعد ذلك فهل هذا الا تخلف المراد عن الارادة وذا فى غاية الاستحالة قلنا ان ادعيتم هذه الاستحالة
بطريق النظر فعليكم اقامة الدليل عليه وما ذكرتم ليس الا اعادة المتنازع فيه ببعض التغيير اذ
محصله ان تخلف الاثر عن المؤثر المستجمع بشرائط التاثير مح وهذا عين محل النزاع وان ادعيتم
الضرورة فيها فمم ودعوى البداهة فيما خالف فيه كثيرون غير مسموعة كذا قال بعض الافاضل ثم
اورد ان شئت على هذا وحله وقال لا يخ من ان يتحقق فى الازل جميع ما لا بد فى وجود المراد
ووجوبه اولا وعلى الاول يلزم ازلية المراد لان الواجب لا يتخلف عن الوجوب وعلى الثانى
يحتاج الى امر حادث وينقل الكلام اليه فيتسلسل الحوادث كما هو مذهب الفلاسفة وهذه المقدمات
باسرها واضحة لا تقبل المنع والسؤال بقوله فان قيل مجمل ما فصلناه وليس من قبيل الاعادة
فما ذكره فى معرض الجواب لا يغنى من الحق شيئا فالوجه ان يقال ان اريد انه تحقق فى الازل جميع
ما لا بد فى وجوبه ووجوبه فيما لا يزال فنختار انه قد تحقق ولا يلزم منه ازلية المراد فان قيل
هذا انما يتصور اذا كان للوقت وجود حتى يمكن تعلق الارادة بوجود المراد فى جزء من الوقت
دون جزء اخر اذ لو كان موهوما محضا لم يكن له اجزاء فلم يتعين بعض اجزائه بتعلق الارادة
بوجوده فيه دون غيره قلنا لا نم ان هذا يقتضى ان يكون للوقت وجود كيف والزمان عندكم ايضا
لا وجود له فى الخارج وانما تزعمون انه راسما موجودا بناء على ان العقل يحكم بان هذا الامر
الممتد وان لم يوجد فى الخارج لكنه بحيث اذا فرض وجوده وفرض له اجزاء بالفعل كان بعضها
البتة مقدما على بعض فهكذا نقول ايضا فى الزمان الموهوم عندنا فلا يقتضى ما ذكرناه
ان يكون للوقت وجودا انتهى ملخصا فتلخص مما ذكره ان هذا الجواب هو الجواب الذى اشار اليه
القوم بمنع الملازمة الاولى اذ تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة لما كان بعيدا عند العقل ولو كانت
تلك العلة التامة مختارة وكلامه لم ينفع فى دفع ذلك البعد اعانة البعض له كما اورده ثانيا
عليه ثم ان دليلهم المذكور بوجه لا يلزم منه ولا تخلف المعلول عن العلة التامة ايض لو اختير
الشق الاول حيث اعتبر الوجود والوجوب فيما لا يزال جزءا من العلة التامة ايض فصح منع
الملازمة الاولى بهذا الاعتبار قطعا واشار ايض الى ان الملازمة الاولى لو بقيت على اطلاقها
او خص الوجود والوجوب المأخوذان فيهما بالازل لا تكون قابلة للمنع فيختار ح عدم تحقق
ذلك ويورد المنع على باقى المقدمات فالآن حيثما الى شرح كلامه فنقول وان اذا نختار الشق

فى الاول فنختار انه لم يتحقق وان اريد انه تحقق فى الازل جميع ما لا بد فى وجوده ووجوبه فيما لا يزال م

الثانى من شقى الترديد الاول وهو اما ان يكون جميع ما لا بد منه فى وجوده حاصلا فى الازل اولا ونقول
انه لم يكن جميع ما لا بد منه فى وجوده اى وجوده الازلى متحققا فى الازل بناء على ان المراد من الوجود
المأخوذ فى دليلهم الوجود الازلى ومن جملة ما لا بد منه فى وجوده تعلق الارادة بهذا الوجود الازلى وذلك
غير محقق هنا قولهم يلزم ح احد الامرين اما وجود الممكن بدون تمام علته اذا حدث الممكن بلا حدوث
امر اخر او التسلسل اذا حدث بسبب حدوث امر قلنا لا نم لزوم احد الامرين المذكورين وانما يلزم ذلك
لو لم يتعلق الارادة فى الازل بوجوده فيما لا يزال واما اذا تعلقت بوجوده فيما لا يزال فيكون جميع
ما لا بد منه فى وجوده متحققا بالنسبة الى الاوقات الاتية المعينة فلا يلزم هنا احد المحذورين
المذكورين اما الاول فلان تمام علته انما حصل فى ذلك الوقت الذى تعلق الارادة بوجوده فيه واما
الثانى فلان حدوثه فى ذلك الوقت بتعلق الارادة بوجوده فيه فلو توقف حدوثه الى امر اخر كان
ذلك بتعلق الارادة به ايض فلا تسلسل قطعا على انه لا يتوقف على شئ اخر فى حدوثه حتى يلزم التسلسل
فقوله بل بوجوده فيما لا يزال اه سند المنع المذكور الذى هو اصل الجواب والاكتفاء بذكر السند
عن اصل المنع شايع بينهم فلا ينبغى ان ينازع فى مثله فظهر مما قررناه ان هذا جواب باختيار الشق
الثانى من اصل الترديد كما قررناه وان السند المذكور دافع لكلا المحذورين اللذين يثبتان بطلان هذا
الشق فالمنع المذكور بعد كونه واردا على الشق الثانى يرجع الى دليله كما قررناه ولكون الامر واضحا
على الفطن ترك الشارح تفصيله فلا حاجة الى التصريح به كما زعمه بعضهم وليس هذا المنع منحصرا
بالشق الثانى من الشقوق الثلثة المبسوطة سابقا كما اتفقوا عليه اذ لا داعى الى التخصيص
مع انه يأبى عنه سوق كلامه هنا ويأبى عنه ايض ما حققه فى الموزجة كما نقلناه انفا ويؤيد
ما ذكرناه ايض انه لم يعين جوابا لاختيار الشق الثانى فالحق ان المراد من الشق الثانى هنا
هو ما فى الترديد الاول اعنى قولهم اما ان يكون جميع ما لا بد منه فى وجوده حاصلا فى الازل
اولا ومقصوده بذلك توجيه منع القوم حيث منعوا الشق الاول وجوزوا تخلف المراد
عن العلة التامة فى العلة المختارة بسبب الارادة ولما كان هذا بعيدا عند العقل اورد الشارح
فى المقدم من هذه المقدمة فقال وجوده ~~متحقق هنا اذ من جملته~~ تعلق الارادة بوجوده فى
الازل وذلك غير موجود بل الموجود تعلق الارادة بوجوده اللايزالى وان كان المراد
الوجود اللايزالى فنسلم ان الارادة تعلقت بوجوده فيما لا يزال لكن لا يلزم منه القدم ولا يلزم
من تحقق جميع ما لا بد منه فى وجوده اللايزالى وعدم تحققه فى وجوده الازلى كلا المحذوران
اعنى وجود الممكن بدون تمام علته والتسلسل على ما حققناه وان زعم الفلاسفة لزوم
كلا المحذورين على ذلك التقدير والحاصل ان السند الذى بنى الجواب عليه هنا هو السند

ان كان المراد بالوجود هنا الوجود الازلى فالعلة التامة غير متحققة هنا اذ من جملتها

الذی منع القوم بذلك الملازمة الازلی لکن لما کان مبنیا علی جواز تخلف المعلول عن العلة التامة
وکان هذا بعیدا حمل الشارح ذلك المنع علی منع الشق الثانی من الترديد الاول علی ان تکون المراد من
الوجود فی دلیلهم الاولی [الوجود اللایزالی] ودفع کلا المحذورین مع الاشارة الی انه یجوز ارجاع هذا المنع الی الملازمة
الاولی بان یراد من الوجود الوجود اللایزالی لکنه لکونه بعیدا حمل الجواب علی اختیار الشق الثانی
وبما حققنا ظهر [الله] من زعم ان الشارح بنی هذا الجواب علی جواز تحقق العلة التامة فی الازل والمعلول
فیما لایزال لم یفهم هذا المقام ولم ینظر الی سوق کلام الشارح ولم یفهم الحکمة فی عدول الشارح عن
تقریر القوم ههنا ولم یتصد شرح کلامه بما حققه فی المموزجه وزعم ان هذا الجواب مما لا یتعلق بقلوب
الاذکیا وان ادعاه الشارح وانت خبیر بان مثل هذا اضحوکة للناظرین بعد مطالعة ما اتیناك
فکن من الشاکرین من الاوقات الاتیة اه الاتیة بالنسبة الی التعلق الازلی والمتاخر فیها
هو بالنسبة الی الازل هو الذاتی لا الزمانی لما اسلفناه من ان تقدم عدم الزمان علی وجوده
وتأخره عنه ذاتیان عند المتکلمین کتقدم اجزاء الزمان بعضها علی بعض واذ کان تاخر الحوادث بعضها
عن بعض زمانیا مع کون تقدم الازل علیها ایض ذاتیا عندهم فظهر من هذا انه لو کان جمیع ما لابد
منه فی وجوده اللایزالی متحققا فی الازل وتحقق المعلول فی الوقت الذی تعلق الارادة بوجوده
فیه لا یلزم منه الا تأخر المعلول عن العلة ذاتا لا زمانا اذ التقدم بین الازل وبین الحوادث ذاتی
عندهم فاندفع عن الجمهور ایض تهمة لزوم جواز تاخر المعلول عن العلة التامة زمانا کما یستفاد
من سوق کلام الشارح فی المموزجه حیث رد تقریر الجمهور وقرر المقام مخالفا للجمهور وبهذا عرفت
فساد قول من حمل تقریر الشارح علیه ایض ولا یرد علیه اه اقول لما کان الجواب المذکور محتملا
لمنع کل من شقی الترديد وان کان ظاهرا فی الثانی لما حققناه سابقا جعل جمیع المقدمات المذکورة
فی الدلیل معارضا لهذا السند المذکور علی سبیل القطع فذکر الشقوق الثلثة التی یشتمل علیها
الشقان من الترديد فابطل السند المذکور باجراء هذه الشقوق الثلثة فیه وحاصله انه لا یجوز
ان یتعلق الارادة فی الازل بوجوده اللایزالی لانه لو تعلق فی الازل فاما ان یکون متمما لعلة وجوده
ویکون العلة بذلك تامة اولا فعلی الاول یلزم وجوده فی الازل فیکون قدیما لامتناع التخلف
وعلی الثانی یحتاج الی امر اخر سوی ذلك التعلق الازلی اذ لابد فی وجود المعلول من علة تامة
واذا لم یکن التعلق المذکور متمما لعلة وجوده کانت العلة ناقصة فیحتاج المعلول بالضرورة
فی وجوده الی امر اخر وهو خلاف ما فرضتم من وجود جمیع ما لابد منه فی وجوده مع ذلك
التعلق الازلی فعلی تقدیر الاحتیاج المذکور اذا احدث الممکن بدون حدوث ذلك الامر المحتاج
الیه یلزم وجود الممکن بدون تمام علته واذا احدث مع حدوثه ننقل الکلام الیه فیلزم التسل

کلنبوی ره

کلنبوی ره

التسلسل هناك قطعا فلا فائدة فی اعتبار ذلك التعلق الازلی اذ الشقوق باسرها قائمة و[…] التقریر اندفع
ما اوهم ههنا فی تقریر هذا الترديد ولزوم خلاف المفروض فی الثانی لا سیما وهم الفاضل المحشی وبعجب
منه انه قال بعد حاصل المنع الذی ابطل سنده بهذا الابطال هو انه یجوز ان یتحقق العلة التامة فی الازل
والمعلول فیما لایزال فاذا جوزه المانع جوزه المستدل علی بطلانه سنده ایض ولما کان الاستدلال
المذکور من قبیل الاستدلال بعین المقدمة وکان المقدمة الممنوعة فی الحقیقة قولهم لامتناع تخلف المعلول
عن العلة التامة کان المناسب له ان یقول فی الشق الاول وعلی الاول یلزم تخلف المعلول عن علته
ثم یدفع ذلك بجوابه الا انه انتهی وانت خبیر بفساده لان حاصل المنع المذکور لیس کما زعمه کما حققناه
نقلا عن الشارح ثم ان المقدمة الممنوعة [هنا] مقدمة واحدة فی زعمه فاذا کان هذا السند لا بعینها لم یکن لهذا
الترديد وجه ان المقدمة الممنوعة اما هو لزوم قدم العالم باعتبار الارجاع الی دلیله اعنی قولهم
لامتناع التخلف عن العلة التامة کما لا یخفی علی من له ممارسة فی الاداب ~~فالمقابلة المذکورة بهذه~~
~~العبارة فی غایة الحسن~~ ولعلهم نصبوا انفسهم لجرح کلام الشارح المحقق لا لشرحه والتوفیق
من الله الجلیل الذی شرح الصدر الکلیل [قوله] لانا نقول القدرة تؤثر علی وفق اه ای تاثیرا موافقا
لما اراده من ایجاد المعلول بصفة معینة کالطول والقصر والسواد والبیاض وغیر ذلك فی زمان
معین من الازمنة الاتیة علی ما حسب ما تعلقت ارادته بوجوده فی ذلك الوقت المعین فلا یلزم
القدم ههنا ولا احد المحذورین الاخیرین علی تقدیر عدم تحقق جمیع ما لابد منه فی وجوده الازلی
وهذا بالحقیقة جواب عن الترديد المذکور باختیار الشق الاول علی تقدیر واختیار شق اخر کما
سیصرح به بان یقال ان اراد المورد بقوله اما ان یکون متمما لعلة وجوده اه اما ان یکون متمما
فی الازل لعلة وجوده الازلی فنختار انه لیس بمتمم لها بل یحتاج الی امر اخر سوی هذا التعلق
ولا یلزم من ذلك خلاف المفروض ولا التسلسل لان کلا من ذلك انما یلزم اذا کان ذلك التعلق متمما
لعلة وجوده اللایزالی ثم احتاج الی امر اخر ~~لان کلا ممانع انما هو فی التعلق الازلی بوجوده~~
~~اللایزالی واذا لم یکن ذلك التعلق الازلی متمما لعلة وجوده اللایزالی واحتاج الی امر اخر یلزم~~
~~احد هذین المحذورین~~ واما اذا لم یکن التعلق الازلی متمما لعلة وجوده الازلی فنحن لا ننفی احتیاجه
الی امر اخر ولا ننفی ایضا اندراج ذلك التعلق الازلی فی ذلك التعلق المحتاج الیه حتی یلزم احد
المحذورین هذا وان اراد ان یکون متمما لعلة وجوده اللایزالی فنختار انه متمم لها ولا نم انه یثبته
ذلك الحادث ح قوله لامتناع التخلف قلنا لا نم التخلف فیه وانما یلزم ذلك اذ لو تأخر المعلول
هنا زمانا عن العلة التامة ولیس کذلك بل تأخر المعلول عنها ههنا ذاتی وذلك لان المفروض
ح انه یتحقق فی الازل جمیع ما لابد منه فی وجوده ووجوبه فیما لایزال ومن جملته التعلق الازلی

حیث فارغ ببیانه لزوم خلاف المفروض
اذا لم یکن ذلك التعلق الازلی منهما العلة
وجوده یلزم احتیاج الممکن فی وجوده الحادث
الی امر حادث وهو خلاف ما فرضتم من تحقق
علته التامة لئلا یلزم وجود الممکن بدون علته
فعلی ذلك الفرض یلزم الاحتیاج وعدم الاحتیاج
وهو اجتماع النقیضین اسهل وهذا کما تری من جمیع ما

بوجوده اللايزالي ولاشك ان تقدم الازل على الزمانى ذاتى لا زمانى فلا يلزم فيه تخلف المعلول عن العلة
التامة زمانا فهذا هو الوجه الذى يندفع به تهمة لزوم جواز التخلف المذكور عن الجمهور فى منعهم الملازمة
الاولى كما حسبه الش المحقق ولك ان تقول على مذاق الش التخلف المذكور ثم لان العلة التامة فى وجود
المعلول فيه انما هو جميع ما لابد منه فى وجوده ووجوبه مع ذلك الوقت الذى تعلق الارادة فى الازل
بوجوده فيه فاذا جاء ذلك الوقت ووجد المعلول فيه لا يوجد فيه التخلف اصلا وهذا قريب الى
التحقيق مما ذكروه لان جعل التقدم المذكور ذاتيا مجرد اصطلاح منهم على انه يحتمل ان يكون
قسما اخر غير التقدم الذاتى اللازم فى تقدم العلة التامة على المعلول ويدل قطعا على ما ذكره الش
انهم جعلوا كثيرا من الاشياء والاعتبارات من جملة ما يتوقف عليه المعلول كالاسباب وارتفاع
الموانع حتى ادخلوا الامكان والوجوب فى تلك الجملة فلم لا يكون الوقت الذى لا يوجد المعلول الا فيه
من تلك الجملة بل هو اولى بان يكون منها فالحق ان ذلك الوقت من جملة العلة التامة لوجود المعلول
فاذا لم يجئ ذلك الوقت لا يحصل العلة التامة لوجوده وان حصل فى الازل جميع ما لابد منه فى
وجوده ووجوبه ما عدا هذا الوقت ضرورة ان المفروض تحقق جميع ما لابد منه فى وجوده ووجوبه
اللايزاليين فى الازل فلا تخلف هنا قطعا واعلم ان بعض الناظرين ههنا لما زعم بناء المنع المذكور
على جواز تخلف المعلول عن العلة التامة قال ههنا ايضا ان لزوم الازلية فى كلام المورد مدلل
بلزوم التخلف الممتنع ومنع المدلل راجع الى دليله فهذا الجواب منه اما مبنى على تجويز تخلف المعلول عن علته
التامة بناء على ان التاثير الحادث ووقت الحدوث خارج عن العلة التامة المنقسمة الى البسيطة
والمركبة كالامكان وسائر الاعتبارات اللازمة واما مبنى على تجويز ان يكون العلة التامة قسمين قسم
يمتنع تاخير المعلول عنه زمانا وقسم يجب تاخيره عنه زمانا كما ههنا بناء على ان العلة التامة
ههنا لما اشتملت على تعلق الارادة بوجود المعلول فيما لا يزال فلو وجد المعلول قبله لزم تخلف
المراد عن الارادة حيث لم يقع فى الوقت الذى اراده تعالى بل وقع قبله ومثله ح فى حقه تعالى مستلزم
للعجز المنافى للالوهية فلابد ان يتاخر المعلول الى ذلك الزمان لئلا يلزم ذلك العجز ثم اورد على الاول
ان نفس التاثير سواء كان داخلا او خارجا لا يتاخر عن العلة التامة والا فان احتاج التاثير
الى مؤاخر يلزم ان لا يكون العلة التامة علة تامة والا فيلزم الترجيح بلا مرجح حيث لم يقع الا فى الزمان
المتاخر بلا داع وسبب ولذا اتفقوا على انه لا يجوز انفكاك التاثير عن العلة التامة سواء كان
داخلا فى العلة التامة او خارجا عنها لا زمانا لها متاخرا لها وعلى الثانى انه اما ان يحصل التاثير
فى الازل فيلزم القدم قطعا او لا يحصل فى الازل فلا يكون العلة لوجود الحادث علة تامة وهذا
خلاف المفروض ثم قال والحق ان يقال كما ذهب اليه المحققون من الاشاعرة ان للارادة تعلقين

حاصله فى الازل لا انتفاء لازمها الذى هو التاثير

تعلقين ازلى ولايزالى عند حدوث الحادث وهذا القسم هو الموجب لتاثير القدرة عندهم
وهو المتمم لعلة وجود الحادث والتعلق الازلى هو المخصص للتعلق الحادث بوقته لامتناع المخالفة
بين التعلقين مع انه اذا جاز ذلك التخصيص فى التعلق الازلى فلم لا يجوز ذلك فى التعلق الحادث
والفرق تحكم فله تعالى ان يخصص ارادته باى وقت شاء ويجاب عن الاستدلال المذكور بان يختار
الشق الثانى من الثانى ويدفع لزوم التس باستغناء الفاعل المختار فى تعلق ارادته مطلقا ازليا
ولايزاليا عن المخصص او يكون التعلق الازلى المستغنى عن المخصص مخصصا للتعلق الحادث وحينئذ
لا يلزم محذور التس اصلا فهذا الجواب هو الذى يتعلق بقلوب الاذكياء لا الذى ما ذكره ولذا اختاره
المص فى المواقف فقط انتهى ونحن نقول ما ذكره من الوجهين فى بناء المنع فى المقامين مبنى على سوء
فهمه كما حققناه ههنا مرادا وليس كلام الش المحقق ههنا مبنيا على جواز تخلف المعلول عن العلة
التامة زمانا ولذا غير تقرير القوم بل ليس كلام الجمهور مبنيا على ذلك ايض كما فصلناه وما ذكره
من الايراد على الوجهين فواضح على كل غبى وذكى لا حاجة فى مثله الى التصلف لكن لا يوجد ههنا ما يرد
عليه الايراد واما كون اثبات التعلقين للارادة او التعلق الحادث فقط حقا دون التعلق الازلى
فقط كما افاده الش المحقق فغير مسلم بل الاشاعرة اختلفوا فى ذلك بعضهم اثبتوا التعلق الازلى
لها فقط وبعضهم اثبتوا التعلق الحادث فقط وبعضهم اثبتوا كليهما وكذا فى القدرة ايض
ورجح اثبات التعلق الازلى فقط لكل من القدرة والارادة على اثبات التعلق الحادث فقط
او كليهما لهما كما اشار اليه المولى الخيالى حيث رجح اثبات التعلق الازلى فقط للقدرة والظاهر ان
يكون حال الارادة ايض كذلك وان فسر عبارة التفتازانى ههنا فى تفسير الارادة بما يشعر
ترجيح اثبات التعلق الحادث فقط فذا لما شاة منه مع التفتازانى والتحقيق ان اثبات التعلقين
الازلى واللايزالى انما يحتاج فى صفة العلم للضرورة فيها لا فى غيرها وان صفة القدرة والارادة
تابعة للعلم فاذا تعلق العلم بمعلوم ممكن يتعلق القدرة والارادة به ايض فى الازل فاذا حدث
ذلك المعلوم واتصف بالصفات المتغيرة يحدث للعلم تعلق اخر به حادث والا لزم تبدل
صفة العلم ولا يجرى مثله فى صفة القدرة والارادة والا لزم التخلف المستحيل ولما ثبت لهما
التعلق الازلى لما حققناه لم يكن حاجة الى اثبات التعلق الحادث لهما بل لا يجوز لان التعلق الحادث
ان كان عين التعلق الازلى يلزم ان يكون لغوا وان كان غيره يلزم عجزه تعالى فى قدرته وارادته
وكل ذلك مح فى حق الله تعالى فلذا اكتفى المحققون ومنهم الش باثبات التعلق الازلى لكل منهما من غير محذور
لزوم محذور تخلف المعلول عن علته التامة كما حققناه واما ما ذكره المص فى المواقف فلا يدل
على انه اثبت للارادة التعلق الحادث بل غاية ما ذكره ان الارادة مخصصة للوقوع وذا لا يدل

على انه اثبت التعلق الحادث فقط فمن اين يفهم ذلك من كلامه حتى يقال انه اخذه ولم يلتفت الى ماذكره
الش ههنا على ان التقليد لمثل الشارح غير لازم عليه فاى فساد فيما ذكره كما حققناه انفا ثم نقول
بعد التنبا والتى ان الش المحقق بعد ما قرر هذا الوجه فى الموزجه بما لا مزيد عليه كما فصله ههنا وجعله
طريقا واحدا اول قال الطريق الثانى فى ردد ليلهم انا نختار ان المؤثر ليس فى الازل مستجمعا
بجميع شرائط التاثير اذ من جملتها تعلق القدرة القديمة بايجاد العالم تعلقا مخصوصا ولم
يتعلق القدرة بهذا النحو من التعلق بايجاد العالم فى الازل بل تاخر الى وقت معين لحكمة لايعلمها الا الله
فاذا جاء ذلك الوقت حصل هذا التعلق فتم الشرائط وحدث العالم هذا كلامه والظاهر انه اذا
كان تعلق القدرة حادثا كان تعلق الارادة ايضا حادثا فقد اشار الش ايضا الى ما زعمه
القائل من الوجه الراجح لكن لما كان كون تعلق الارادة قديما فقط ام حقيقا بالقبول ترك هذا
الوجه ههنا على انه لا يلزم من كون تعلق القدرة حادثا كون تعلق الارادة ~~ايضا حادثا كما ان تعلق~~
القدرة حادثا والحق ان اثبات التعلق الحادث للارادة فقط لايخ عن الفساد كما سيحققه بقوله
فان قيل لاشبهة اه وانه بعد اثبات التعلق الازلى لها يكون اثبات التعلق الحادث اما لغوا او عجزا
وهما محالان على الله تعالى كما حققناه انفا فلذا اكتفى الش المحقق باثبات التعلق الازلى لها فقط ههنا
كما لايخفى على كل ذكى جبل على الانصاف فطبعه وانما اطنبنا الكلام ~~فى هذا الكلام~~ فى هذا المقام لانهم لم يأتوا
بشئ يتعلق بقلوب الاذكيا فخفنا على الاخوان ان يقلدوهم فيتكلموا بما ليس فى الواقع خصوصا فى امثال
المواقع والله هو الهادى على ما طابق الواقع فان قيل لابد من اختيار اه اقول لما كان التردد
المشار اليه بقوله ولا يرد علينا ان التعلق اه معارضة للسند المذكور بناء على ان المنع المذكور بذلك
السند وارد على كل من شقى التردد فاعتبر المعارض تلك الشقوق التى يشتمل عليها الشقان
فى التعلق الازلى وجعلها معارضة للسند المذكور وكان اللازم بعده على المانع الذى عورض
على سنده المذكور من حيث كان سنده المذكور معارضا لذلك الدليل ان يجيب عن المعارضة المذكورة
بمنع بعض مقدمات التردد المذكور ~~وكان لما يعلم المذكور~~ ولم يأت فى الجواب الا بعين السند
المذكور الذى كان معارضا لدليل المعارض اورد علينا ان المعارضة على المعارضة وان كان
نافعا فى بعض المواضع مثل كون الدليل الثانى اقوى من الدليل الاول ومثل كون مجموع الدليلين
اقوى من دليل واحد لكنه غير موجود ههنا لان ما اورده ثانيا عين الاول فلا يقابل هذا الكلام
بالتردد المذكور ما لم يعين احد شقى التردد بالمنع فحاصله انه من قبيل المعارضة بعين الدليل
الاول فلا يوجد فيه المقابلة وكذا ان نقول انه خارج عن قانون المناظرة فتلك المقدمات باسرها
ثابتة سالمة عن المعارضة وحاصل الجواب انا لانم انه من قبيل المعارضة على المعارضة بعين

بعين الاول بل هو من قبيل منع بعض مقدمات الدليل على تقدير ومنع بعضها الاخرى على تقدير اخر وان
اجملنا الكلام بناء على الاجمال الواقع فى دليلكم فكما ان هذا الجواب منع لذلك التردد عند التحقيق
كذلك السند السابق مع المنع السابق منع له بهذا التفصيل لانه عينه فلا يتوهم ان غايته اندفاع
هذا التردد بالنظر الى الجواب الاخير مع ان المورد جعله معارضا للسند السابق فينبغى معارضة
له فلا يتم الامر بناء على ان الباطل فى المعارضة احد الدليلين لا على التعيين فمن اين يلزم بطلان
التردد وهذا وجه التوجيه اولى مما قيل فى توجيهه بان حاصل السؤال اثبات جميع مقدمات
دليله من حيث المناظرة بابطال توجه المنع الموجه بان يقال هذا الجواب منع مقدمة غير معينة
وهو خارج عن قانون التوجيه فلا يقدح فى شئ من مقدمات دليلنا وحاصل الجواب ان الابهام
الواقع فى جوابنا انما هو للابهام الواقع فى دليلكم حيث لم تقيدوا الوجود فيه بكونه ازليا او لا
يزاليا فلا نم انه منع مقدمة غير معينة بل هو منع مقدمة معينة على تقدير ومنع معينة
اخرى على تقدير اخر كما فصله انتهى لان كون منع مقدمة غير معينة خارجا عن قانون المناظرة
منعه ابو الفتح فى حاشية الاداب وان قيل ذلك فى المشهور فلا يليق بمنصب الش المحقق
على انه ح يكون سوالا لمجرد الخروج عن قانون المناظرة بخلاف ما قررناه فان المعارضة
على المعارضة فى مثل هذه الصورة لم يجوزها احد مع انه على ما ذكرنا لا ينحصر السؤال
على ان يكون لمجرد الخروج عن القانون بل فيه اشارة الى السؤال بانه غير واقع ~~وغير واقع~~ فى المقابلة
اللازمة فى المناظرة فان قيل فاللازم على الشارح ان يورد هذا التردد الذى ذكره فى ذيل
قوله فكما اه بدل قوله القدرة تؤثر اه فى الجواب السابق قلنا لعله اراد تطبيق الجواب المنقول
ههنا عن القوم عليه ايض ولو اكتفى فى الجواب اولا بما ذكره من التفصيل لكفاه لكن لا يحصل
منه انطباق قولهم المذكور عليه ومن فوائده ايض الاشارة الى تعميم تعلق الارادة الى
الازلى واللايزالى وان خص فى السند السابق بالتعلق الازلى كما هو صريح قوله ولا يرد
علينا ان التعلق اه ويشير الى هذا التعميم ايض بقوله والحاصل اه على ما سيحققه
ولا يلزم ازليته ولا احتياجه اه الظاهر انه مربوط بالاختيار الثانى لانه على هذا الاختيار
كما لا يلزم ازلية المراد وهو ظاهر لا يلزم احد المحذورين الاخيرين من وجود الممكن بدون
تمام علته ولزوم التسلسل الذى نشاء كل منهما من الاحتياج الى امر اخر سوى هذا التعلق فعدم
لزوم الاحتياج الى امر اخر سوى هذا التعلق كناية عن عدم لزوم احد هذين المحذورين
ويحتمل ان يكون مربوطا بالاختيار الاول ايض اعنى اختيار عدم كونه متمما العلة وجوده
فى الازل وهو حاصل الجواب بحسب الظاهر فى ابتداء المبحث اما عدم لزوم ازلية المراد

المنوهم اسحق زاده
بجعل الوجود فيه اعم من الازلى واللايزالى منه
حبنوره
لانا نقول
قوله

ح فظاهر لان المختار ح هو ثاني الترديد الذي هو لزوم قدم العالم واما عدم لزوم الاحتياج
الى امر اخر ح فلان الاحتياج الى امر اخر سوى هذا التعلق كناية عن لزوم احد المحذورين فعلى الاختيار
المذكور غاية ما يلزم عدم كون التعلق الازلي متمما لعلة وجوده الازلي لكن لا يلزم من ذلك ان لا
يكون متمما لعلة وجوده اللايزالي حتى يلزم وجود الممكن بدون تمام العلة او التس فثبت انه على
الاختيار المذكور ايض لا يلزم الاحتياج الى امر اخر سوى هذا التعلق المؤدي الى احد المحذورين المذكورين
وتلخيصه ان مقصود المستدلين على قدم العالم بالدليل المذكور اثبات قدم العالم وابطال باقي
الاحتمالات من لزوم وجود الممكن بدون تمام العلة ولزوم التس فاللازم على المجيب التكلم في
هذه الاحتمالات جميعا فكما انه اذا اختير الشق الاول يندفع الكل من لزوم القدم او التس ووجود
الممكن بدون العلة كذلك اذا اختير الشق الثاني كما اشار اليه ههنا اولا فلا بد ان يندفع الكل ايض
كما قررناه هذا ولك ان تقول معنى قوله ولا يلزم ازليته ولا احتياجه الى امر انه على هذا التفصيل
لا يلزم ازلية الحادث الذي لزم على الشق الاول من الترديد السابق ولا الاحتياج الى امر اخر الذي
لزم على الشق الثاني من الترديد السابق ايض وقد اشار بعضهم الى هذا الوجه وان لم يف عبارته
به ايض كما لا يخفى على الناظر لكن التحقيق ما ذكرناه ثم اول هذا الترديد من الشارح المحقق الذي
انجر كلامه اخرا لامر اليه دليل على ان جوابه الثاني وان كان في الظاهر باختيار الشق الثاني لكنه
في الحقيقة مردد بين اختيار الاول او الثاني من غير لزوم محذور من المحذورات الثلاثة التي
يطها المستدل كما فصلناه وهذا هو الذي حققناه في اول المبحث من ان مقصوده توجيه
جواب القوم باختيار الشق الاول بان ظاهره يستلزم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة
فلا بد ان يقرر بالتقرير المذكور حتى لا يلزم هذا المحذور وقد فصلنا عدم لزوم هذا المحذور
عدم كون هذا الجواب مبنيا عليه فتذكر فمن زعم بعد هذا ان جواب الش انجر اخر الامر الى اختيار
الشق الاول مع انه ردده وجوز تخلف المعلول عن العلة التامة فقد ابثت عليه المقام وتراكم
عليه الظلام من وجوه اما اولا فلان الوجود في دليلهم مطلق ازليا ولا يزاليا عند المجيب الاول
ولا كذلك عند الش واما ثانيا فلان المجيب الاول جوز ان يكون وجود الممكن في الازل
محالا اي ممتنعا لذاته بخلاف الش فانه ابقاه على امكانه كما هو اللائق بالممكن لكن لم يجوز
وجوده في الازل كما زعم بعضهم لان غاية ما ذكره انه اذا اريد انه تحقق في الازل جميع ما لا
بد منه في وجوده اللايزالي لا يلزم قدم العالم وهو الذي اختاره ثانيا في ذيل قلنا اه فاذا كان
العلة علة لوجوده اللايزالي بل ابقاه على امكان الذاتي مع امتناع وجوده في الازل بالامتناع
بالغير بخلاف المجيب الاول واما ثالثا فلان الجواب الثاني مردد بين اختيار الشق الاول وبين

اسمعيل زاده
وكلنبوي

كفوي

وبين اختيار الشق الثاني بناء على ان الوجود في الدليل اعم من ان يكون ازليا ولا يزاليا كما اخبر اليه اخر
كلامه صريحا بخلاف الجواب الاول فانه ليس الا على الشق الاول وبهذا ظهر فساد ما قيل في بيان الفرق
ودفع الانجراد المذكور من ان الشارح حمل الوجود في دليلهم على الوجود الازلي وح لا يصح اختيار الشق
الاول بوجه ولذا اختار الشق الثاني انتهى فانه غفول عن صريح التفصيل في ذيل قلنا اه وعمم
في توجيه الجواب الثاني ومبني على الاصرار على ان الش جوز ههنا تخلف المعلول عن العلة التامة المختارة
كما اصر الناظر ههنا عليه وانى يكون ذلك والحق ان هذا الترديد هو عين الترديد الذي اورده في المورجة
بعد رد ما ذكره بعض الافاضل ههنا حيث قال فالوجه ان يقال انه اذا اريد انه تحقق في الازل جميع
ما لا بد منه في وجوده ووجوبه في الازل فنختار انه لم يتحقق واذا اريد انه تحقق في الازل جميع ما لا بد
منه في وجوده ووجوبه فيما لا يزال فنختار انه تحقق ولا يلزم منه ازليته المراد هذا كلامه فليس فيه
تجويز ازلية وجود الممكن وان ابقاه على امكانه الازلي وليس فيه ايض تخصيص الوجود في دليلهم على
الوجود الازلي ولا اختيار الشق الثاني فقط بناء على ذلك وليس فيه تجويز تخلف المعلول عن العلة
التامة كيف لا وقد ادرج ذلك الوقت الذي يحصل وجود الممكن فيه في جملة العلة التامة على ما فصله
بعد هذا الكلام وقد حققناه ايض فالكل ناش من عدم التدبر في هذا المقام وسوء الظن بالش
المحقق المولى الجلال والعصمة من الحفيظ المتعال والحاصل ان المعلول اه اقول لما كان الجواب
المذكور مع ملحقاته انما هو باثبات التعلق الازلي فقط للارادة وجعله من تتمة العلة التامة لوجود
الممكن اللايزالي وكان ظاهره موهما لتجويز تخلف المعلول زمانا عن العلة التامة وان لم يكن كذلك
في الحقيقة على ما حققنا كلامه اشار بهذا الكلام الى تعميم التعلق الازلي واللايزالي دفعا للايهام
المذكور بالكلية وحقق ان المعلول هو الذي يوجد بارادة الفاعل المختار واختياره ومثله لا يكون
الا حادثا لا قديما اذ القديم لا يستند الى القادر المختار وعلى ما هو التحقيق فالذي حصل بتعلق
الارادة لا يكون قديما سواء كان ذلك المعلول مقارنا لوجود التعلق كما اذا كان التعلق حادثا وقت
الحدوث كما ذهب اليه كثير من المتكلمين ومنهم المص او متأخرا عنه كما اذا كان ذلك التعلق ازليا والمعلول
يكون لا يزاليا البتة وهو التحقيق كما حققناه من غير لزوم تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة كما سبق
فعلى هذا قوله سواء كان مقارنا لوجوده اه تعميم للتعلق من الازلي واللايزالي وفائدته دفع ايهام
تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة في اثبات التعلق الازلي فقط وايض فيه تمهيد لقوله الاتي
قريبا فان قيل لا شبهة اه اذ لا شبهة ان السؤال المذكور انما هو على تعميم التعلق من الازلي واللايزالي
واثبات التعلق الحادث ولو اكتفي ههنا باثبات التعلق الازلي فقط لم يرد عليه البحث المذكور ولم
يبق حاجة الى الجواب المسفور وبهذا ظهر ايض متانة اثبات التعلق الازلي فقط ومنهم من غفل

كلنبوي

كلنبوي

عن هذه الامور وقال ليس للتعميم المذكور فائدة يعتد بها في هذا المقام بل الظاهر ان مراده سواء كان المعلول
مقارنا لوجود الفاعل المختار بان يكون قديما ايض او متاخرا عنه بان يكون الفاعل قديما والمعلول
حادثا ثم قال لا يقال القديم لا يستند الى الفاعل المختار باتفاق جمهور الحكماء والمتكلمين حتى قالوا ان
منشأ الخلاف بين الحكماء والمتكلمين في قدم العالم او حدوثه هو الخلاف بين الفريقين في ايجاب الفاعل
واختياره حتى لو قال الحكماء بالاختيار لما وسعهم القول بالقدم ولو قال المتكلمون بالايجاب لما
وسعهم القول بالحدوث كما في المواقف وعلى هذا يمنع وجود الممكن في الازل كما قال به المجيب الاول
لانا نقول بنى الكلام ههنا على مذهب الآمدي حيث جوز هو استناد القديم الى الفاعل المختار
وان لم يكن مقبولا عند المحققين ومنهم الش لتوسيع دائرة الجواب والتنبيه على صحة هذا
الجواب وان لم يكن وجود الممكن في الازل محالا كما ذهب اليه المجيب الاول فعلى هذا يكون للتعميم
فائدة جليلة انتهى ملخصا اقول قد عرفت ان للتعميم المذكور على ما ذهبنا اليه فائدة لا يوجد احسن منها
في هذا المقام سيما ملايمته ح لسوق كلامه واما ما ذكره فمع كونه مردودا عند المحققين ومنهم
الش كما اعترف به نفسه يأبى عنه كلماته في هذا المقام لانه اثبت اولا التعلق الازلي فقط ونقل
الايراد عليه ثانيا ثم اجاب عنه ثانيا وثالثا وحقق منع الشق الاول بناء على التعلق الازلي
بوجوده اللايزالي ثم عين المراد بعد كل ما ذكره بقوله فكذا ههنا لما تعلق ارادة الفاعل المختار
بوجود الحادث اه فلا يليق لعاقل ترك هذه الكلمات كلها وابتناء كلامه على مذهب ضعيف
لمجرد التوسيع فضلا عن مثل الش وكعبه عال عن امثال هذه الهذيان ولعل الداعي للقائل الى ذلك
انه لما حمل جواب الش ههنا على تجويز تأخر المعلول عن العلة التامة كما هو راي الناظرين ههنا
حمل تعميمه ههنا على وجه لا يلزم منه هذا التخلف ايض وانت خبير بان جوابه ليس مبنيا على ذلك
كما حققناه على انه اذا كان جوابه مبنيا على ذلك كيف يكون هذا التعميم على ما ذكره حاصلا له مع
انه اذا كان الغرض من هذا التعميم دفع توهم التجويز المذكور فما ذكرناه في تحقيق التعميم اولى بهذا
الدفع فالوجه في توجيه التعميم ما قررناه فتدبر ثم الحق ان مقصوده من هذا الحاصل هو الاشارة
الى ما اختاره في المفروضة من الطريق الثاني بعد تقرير ما ذكره ههنا وقد ادرجناه في قوله
لانا نقول لعذرة نؤثره اه فتذكر حيث قال انا نختار ثانيا ان المؤثر ليس في الازل مستجمعا
بجميع شرائط التاثير اذ من جملتها تعلق القدرة القديمة بالايجاد العالم تعلقا مخصوصا ولم
يتعلق القدرة بهذا النحو من التعلق بالايجاد العالم في الازل بل تأخر الى وقت معين لحكمة لا يعلمها
الا الله فاذا جاء ذلك الوقت حصل هذا التعلق فتم الشرائط وحدث العالم هذا كلامه ولا يخفى
ان هذا صريح في حدوث تعلق القدرة القديمة وانه شرط للايجاد فاذا لم يحصل هذا الشرط لم يوجد

لم يوجد العلة التامة قطعا فاين التخلف ههنا ثم انه على هذا يحتمل ان يكون تعلق الارادة حادثا وهو الظاهر
او قديما ولما كان الاول هو الظاهر ح قدم احتمال الحدوث في التعميم فاتقن هذا فصاحب البيت ادرى
بما فيه قوله وقد يقال ان الازل اه قد يقال انه ترق من المنع الى الاستدلال معارضة لدليل الحكماء بان
الازلي منحصر في الواجب تعالى وصفاته الاولى لان غير الواجب زماني يوصف بكونه في الزمان ولا شيء من الزماني
بازلي يوصف بكونه في الازل ينتج انه لا شيء من غير الواجب بازلي اما الصغرى فلان الواجب تعالى
متعال عن الزمان وما عداه لا يتعالى عن ذلك بل يدخل تحت تصاريفه وما هو شانه ذلك فهو زماني
فغير الواجب زماني واما الكبرى فلان الزماني لما لا يكون الازل فوقه اذ معنى كون الشيء ازليا ان يكون
سابقا على الزمان فكل زماني لا بد ان يكون الازل فوقه وما هو كذلك فليس بازلي قطعا ينتج من الاول
ايض لا شيء من الزماني بازلي واذا كان كل ما لم يكن واجبا لم يكن ازليا كما هو النتيجة السابقة كان حادثا يوجد
ما يوجد منه في وقته على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية فلا قديم هنا بخلاف الواجب تعالى
المتعالي عن الزمان وتصاريفه وضعف هذا ظاهر لما قيل من ان اكثر المقدمات المذكورة في هذا (منه رم)
الدليل غير مسلمة عند الخصم بل هو اول البحث فيكون معارضة مشتملة على المصادرة وكعب الش
عال عن التعرض بامثاله انتهى لانه فاسد لان الش هنا بصدد الاجوبة التحقيقية ومن البين
ان المقدمات المذكورة فيها لا يلزم ان يكون مسلمة عند الخصم مع ان الش تصدى لمعارضتهم في
اخر بحث الحدوث بهذه المقدمات فعلى ما ذكره يلزم ان يكون كلامه هناك مردودا وذا لا يرتضيه
القائل ولا احد ممن له فطانة بل انه لو كان هذا الكلام ترقيا من المنع الى الاستدلال لزم على الش
ان يجعله من جملة الاجوبة المعدودة بان يقول الثالث اه لينتظم في مقام الجواب مع الاجوبة الباقية
على انه لو جعل معارضة لزم الاستدراك في اخر كلامه حيث حققه في اخر المبحث مفصلا ومنهم (محي الدين م)
من حمله جوابا باختيار الشق الاول لتجويز الوجود في دليلهم على الوجود الازلي وضعف هذا ايض
غني عن البيان اذ يرد عليه ما يرد على الوجه السابق باسره مع زيادة ومنهم من حمل على الجواب باختيار (منه م)
الشق الثاني اما باختيار الشق الاول منه ومنع لزوم وجود الممكن بدون تمام علته مستندا
بجواز ان يكون تعلق الارادة في الازل كافيا في وجوده الحادث في وقته المعين كما هو المتبادر
من صيغة الماضي في قوله تعلقت في الموضعين وح يكون بعضه كجوابه السابق المختار عنده
او رده لتاييده واما باختيار الشق الثاني منه ومنع لزوم التسلسل مستندا بجواز ان يكون تعلق
الارادة فيما لا يزال كافيا في وجوده الحادث من غير احتياج الى امر اخر على ان يكون صيغة الماضي
لتقدم التعلق الحادث على وجود الحادث بالذات انتهى ولما كان هذا الجواب ح تكرارا صريحا
قال د فائدة ايراده بعده اما على كل من الاحتمالين فلان فيه التعرض بنفس الزمان وبكيفية تقدم

الواجب عليه لينقطع عرق جميع الشبهات ههنا بخلاف جوابه السابق واما على الاحتمال الثاني فلان
فيه تمهيد القوله فان قيل اه حيث اورد السؤال المذكور المردد بين التعلقين الازلي واللايزالي على
هذا الكلام لاحتماله كما ذكرناه ولما كان فيه نوع قصور من حيث ان السؤال المردد سابقا بقوله ولا
يرد عليه ان التعلق الازلي اه وارد عليه دون الاول لانه فاعد عنه كما حققه اخره عنه ولاجل
التمهيد الذي اشرنا اليه ايضا ثم سدد كلاما اخر لاطائل تحته وان وصفه بانه يليق فهمه كما ذكره ولا
يخفى على الفطن انه هذا وان كان قريبا من سابقه من الوجهين لكن لا يخفى ما فيه ايضا لانه يكون حينئذ
تكرارا محضا لانك قد عرفت ان الجواب السابق جواب عن كل من شقي الشق الثاني ولان التعلق الذي
اثبته هنالك وان كان منحصرا في الازلي ظاهرا لكنه عممه اخرا الى الازلي واللايزالي بقوله سواء
كان مقارنا له او متاخرا عنه كما حققناه فلا حاجة هنا لاخذه بطريق التكلف من الصيغة بل هذا
الكلام متبادر في اثبات التعلق الازلي فقط على انه لا يجري في شان الوقت ولو ذاتا حتى يحدث
التعلق فيه ولو ذاتا بوجوده المتناهي والحق ان تعميم التعلق ههنا فاسد بلا تمهيد للسؤال
الاتي انما هو قوله سواء كان مقارنا له اه ولان القول بان فيه تعرضا بنفس الزمان وبكيفية
تقدم الواجب عليه لا يكفي ما لم يبين فائدة التعرض ولم يبينه بعد ولان القول بان فيه قصورا ولذا
اخره غير صحيح بعد كونه جوابا عن كل من شقي الترديد كما بسطه اذ الاجمال الواقع مع الزيادة لا يوجب
فيه شيئا من الركاكة فالوجه عندي انه لما كان الجواب السابق غير جار في الزمان الذي هو من جملة
الممكنات اذ لا يمكن ان يقال فيه ان الارادة تعلقت بوجوده فيما لا يزال من الاوقات والا يلزم
ان يكون للزمان زمان وهو محال وهكذا الجواب الذي اشار اليه بقوله لانا نقول القدرة تؤثر
اه لا يجري في حق الزمان ايضا للوجه السابق مع ان الخصم يدعي قدمه كسائر الاشياء اورد
هذا الكلام تكميلا للجواب السابق وذلك ان نقول مدار الجواب السابق على كون الوقت الذي يحصل
وجود الممكن فيه من جملة العلة التامة حتى لا يلزم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة كما حققنا
سابقا وهذا لا يجري في ايجاد نفس الزمان والا يكون الشيء معلولا لنفسه وهو باطل فيلزم
فيه جواز تخلف المعلول عن العلة على تقدير تعلق الارادة الازلية بايجاده اذ لا شك انه لا يزالي
والا يلزم قدمه فاورد هذا الكلام دفعا له وحاصله انه كما تعلقت الارادة بوجود الممكنات
فيما لا يزال كذلك تعلقت الارادة بوجود المتناهي فالكل حادث من غير لزوم ان يكون للزمان زمان وكما انه
اذا تعلقت الارادة بوجود الممكنات فيما لا يزال يكون ذلك الوقت من جملة العلة التامة من غير لزوم
تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة كذلك اذا تعلقت الارادة بوجوده المتناهي لا يلزم التخلف
المذكور ايضا لان تقدم الواجب عليه ذاتي لا زماني وكذا تقدمه على كل زماني فغاية ما لزم هنالك

هنالك تاخر المعلول عن العلة ذاتا لا زمانا اذ لا وقت قبله وهذا هو الذي غفل عنه الناظرون وهذا
الذي ذكرناه هو فائدة ايراد هذا الكلام ههنا فلك ان تجعله جوابا اخر بدل الاول بتكميل الغرض الذي
ذكرناه بشرط ان لا يكون التعلق المذكور فيه في الموضعين الا ازليا كما اشرنا اليه وبهذا عرفت فضل
السابق عليه وان كان فيه فائدة لا توجد في الاول ولذا وصفه في بعض نسخه بالدقة ولك
ان تجعله جوابا عن سؤال وارد على الاول كانه قيل الجواب السابق غير حاسم لمادة الاشكال او قيل
السند المذكور باطل لانه يستلزم ان يكون للزمان زمان بالنسبة الى منع قدمه او قيل يلزم جواز
تخلف المعلول عن العلة التامة بالنسبة الى التعلق الازلي لايجاد الزمان اذ لا يمكن ان يكون الوقت
فيه جزءا من العلة التامة وتطبيق الجواب على كل التقادير غير خفي على مثلك وعلى هذا يكون جوابا باختيار
الشق الثاني بحسب الظاهر وباختيار الاول ايضا عند التحقيق مع زيادة هي دفع الاشكال
الوارد على سابقه وعلى كل تقدير يكون قوله والزمان من جملة الممكنات من تتمة هذا الكلام وان كان
يمكن ان يكون جواب الاشكال والمقدر على الاحتمال الاول من الاحتمالين اللذين اشرنا اليهما ثم قوله
ويدل على ما ذكرنا من انه جعل الجواب السابق مبنيا على كون الوقت من جملة العلة التامة وان المقصود
من هذا الكلام دفع لزوم ان يكون للزمان زمان على تقدير ايجاده نفسه وان الجواب السابق
قاصر بالنظر الى الزمان فايراد هذا الكلام انما هو لتكميله ما قاله في انموذجه بعد تقرير الكلام السابق
فان قيل الوقت ايضا من جملة العالم اذ العالم ما سوى الله فيلزم ان يكون للزمان زمان يوجد فيه
وهو باطل اتفاقا قلنا هذا انما يلزم لو كان الزمان موجودا وليس كذلك بل هذا امر موهوم
وكونه موهوما لا ينافي ان يكون له دخل في وجود العالم فان الامور الاعتبارية قد يكون لها دخل
في الامور الخارجية كما في ارتفاع المواقع والاعتبارات التي يجعلونها مخصصة لصدور المعلولات
الاول عن الواجب الى غير ذلك هذا كلامه فقد صرح بان بناء الجواب السابق على كون الوقت من جملة العلة
التامة ولما لم يمكن هذا في ايجاد الوقت نفسه اورد هذا الكلام لتحقيقه كما حققناه فالواجب تعالى
لما كان متعاليا عن الزمان اه قد اسلفنا لك ان معناه لا يدخل تحت تصاريف الزمان ولا يكون متغيرا
من حال الى حال كما في الزمانيات ولا يلزم منه عدم مقارنته للزمان الحادث ولا عدم جواز اتصافه با
لامور الاعتبارية الحادثة الزمانية كالتعلقات الحادثة للعلم والقدرة والارادة بل للتكوين عند
مثبتيه لان ذلك انما يقتضي التغير في تلك التعلقات لا في الصفات ولا في الذات فيقال انه تعالى
موجود وعالم في كل زمان وانه تعالى خلق الطوفان مثلا في وقته لا قبله وتخصيصه اذ معنى كون الشيء
زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في الزمان فالواجب تعالى ازلي وصفاته ازلية وانه تعالى متصف
بصفاته الازلية ازلا وابدا لكن تعلقات تلك الصفات بكونها حادثة زمانية قطعا

فلا شيء اي لا موجود بناء على ان الشيء عندهم بمعنى الموجود غيره بحيث يمكن انفكاكه عنه فلا يرد ان
الازل يطلق على الاعدام ويقال الاعدام ازلية فكيف يصح سلب الازلية عن غير الواجب ولا يرد ايضا
ان الصفات ليست غيره تعالى كما انها ليست عينه فيلزم ان يسلب الازلية عنها والزمان من جملة الممكنات
اه قد اسلفنا لك ان الظاهر ان هذا الكلام من تتمة السابق ويحتمل ان يكون جوابا عن سؤال مقدر
على قوله فلا بد من تخصيصها باوقاتها بان يقال الزمان من جملة الاشياء التي تعلقت الارادة بوجودها
فلو لزم فيها تخصيصها باوقاتها يلزم ان يكون للزمان زمان وننقل الكلام اليه فيتسلسل الازمنة التي
بعضها ظرف للاخر وهو مح فلا يجوز ان يتعلق الارادة بوجوده في وقته لكونه مستلزما للمح والارادة
انما تتعلق بالممكن لا بالممتنع فاجاب بقوله والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة بوجوده
اه وحاصله ان الايجاد يتعلق الارادة بوجوده الوهمي المتناهي يعني ان تعلقها به بوصف التناهي
لا بوصف كونه في وقت من الاوقات اذ لا حدوث قبله بل الحدوث انما ظهر فيه وتحقيقه ان الوقت
انما هو حيث وجد العالم والتقدم الزماني وكذا التاخر الزماني انما هو لاجزاء العالم الجسماني
فليس فيها تقدم وتاخر زماني فليس قبل العالم وجوده لا عدمه بناء على انه ليس له قبل ولا يلزم من ذلك
عدم تناهيه بل هو من احكام الوهم فلا عبرة به فوجوده الوهمي المتناهي تابع لوجود العالم فالارادة
الازلية تتعلق اولا وبالذات بوجوده الوهمي المتناهي وبوجود الممكنات الزمانية ثانيا بتخصيصها
باوقاتها الوهمية التابعة لها وقد اشرنا الى ان الوقت الوهمي من جملة العلة التامة نقلا عن الشارح
المحقق فلا بد ان يكون مقدما بالذات على وجود المعلول كما كان العلة متقدما عليه بالذات لئلا
يلزم ان يكون للزمان زمان ولما كان الكلام في وجوده بوصف التناهي وكان ذلك تابعا لوجود
العالم الجسماني لم يمكن قدم الزمان وعدم تناهيه بل ذلك من احكام الوهم لا عبرة به هذا حاصل
ما حققه الشارح على ما اشار اليه ~~الطوسي~~ شارح التجريد حيث ذكر في الجواب عن الاستدلال المذكور
انا نختار ان جميع ما لا بد منه للباري في ايجاد العالم حاصل في الازل من غير ان يتوقف الايجاد
على امر حادث قولهم فح لو لم يكن العالم ازليا لزم الرجحان بلا مرجح لانه لا وقت محققا قبل العالم
حتى يطلب لحدوثه في وقته مرجح بل الزمان هناك وهمي لا وجود له الا مع اول وجود العالم ولا تمايز
بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم كالمكان خارج العالم فكما انه لا يقال لم كان العالم في مكانه الذي
وقع فيه كذلك لا يقال لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه انتهى وبهذا تحققت معنى قوله
بوجوده المتناهي وتحققت ايضا ان قوله وقد يقال مع قوله والزمان اه يمكن ان يكون جوابا عن
الاستدلال المذكور باختيار الشق الاول لكن لا بما فهمه الناظرون من انه جواب مستقل بل لانه
تتمة الجواب السابق ايضا ~~وذلك لانك قد عرفت ان الجواب السابق ايضا وذلك لانك قد~~

~~قد عرفت ان الجواب السابق ايضا~~ وذلك لانك قد عرفت ان الجواب السابق من الشارح وان كان بحسب الظاهر
جوابا باختيار الشق الثاني لكنه في الحقيقة جواب باختيار الشق الاول كما سبق فكذا هذا الجواب
ايضا كما هو صريح كلام ~~الطوسي~~ شارح التجريد فظهر من هذا ان المراد في قوله بوجوده المتناهي هو الوجود الوهمي المعدوم
في حد ذاته وليس المراد منه الوجود الخارجي على ان يكون مبنيا على ظاهر كلام الاشاعرة بناء على ان
الزمان عندهم عبارة عن نفس المتجدد المعلوم لانه بعيد عن التحقيق كما عرفت ومخالف لما عندهم
ايضا من كون الزمان امرا موهوما عند المتكلمين باسرهم وحمله على كون منشائه موجودا في الخارج يأبى
عنه قوله وقد تعلقت الارادة فالمراد منه هو الوجود الوهمي التابع لوجود العالم كما ذكرناه ولا ينافيه
قوله والزمان من الممكنات ~~اعني كون الزمان من الممكنات~~ اذ لا شك انه من الممكنات المعدومة ازلا وابدا
ولكنه يمتنع وجوده في الخارج في وقت من الاوقات لاستلزامه قدم الزمان فذلك امتناع بالغير
لا ينافي الامكان الذاتي وهذا كما قلنا قدم العالم ممتنع لكن لا نقول انه ممتنع بالذات والا لم يكن لنا
حاجة الى اثبات حدوثه بالدلائل ومن البين ايضا انا نقول قدم العالم ممكن لكن المراد انه ممكن بالذات
وان كان ممتنعا بالغير بسبب الدلائل الدالة على حدوثه فالامكان الذاتي لا ينافي الامتناع بالغير
فكونه من الممكنات لا ينافي عدم كونه موجودا في الخارج وفي نفس الامر في وقت من الاوقات لاستلزامه
الشيء المستحيل فوجوده المتناهي وجود وهمي ومعدوم محض تابع لوجود العالم لا تميز بين اجزائه
الوهمية الا بمجرد التوهم فما قيل ههنا من ان الحق ان الزمان وان كان موهوما منتزعا وغير موجود في
الخارج لكنه موجود في نفس الامر والمراد من الممكنات ههنا اعم من الموجودات الخارجية ومن الموجودات
النفس الامرية التابعة لوجود العالم بشهادة ان العالم الذي حكمنا بحدوثه مركب من الجواهر
والاعراض الشاملة للاعراض النسبية التي انكر المتكلمون كثيرا منها والزمان الموجود في نفس الامر
لما كان منتزعا من المتجدد كان وجوده في نفس الامر تابعا لوجود العالم كسائر الاعراض النسبية
فلذا حكموا بوجود الزمان عند وجود العالم لا قبل مع اتفاقهم على انه موهوم معدوم في الخارج انتهى
منظور فيه اما اولا فلان الخارج ونفس الامر متساويان عند المتكلمين كما صرح به بعض الافاضل
فان اراد به ابتناء الكلام على مذهب الفلاسفة فيكون بعيدا عن هذا المقام قطعا واما ثانيا
فلانه ان اراد بكونه موجودا في نفس الامر انه موجود في نفس الامر مستمرا ازلا وابدا فهذا عين
القدم وان اراد به انه موجود في نفس الامر في وقت من الاوقات يلزم ان يكون للزمان زمان ايضا
وهو مح وان اراد به معنى اخر فليبين واما ثالثا فلانا لا نسلم ان الممكنات منحصرة فيما ذكره من الامرين
اذ منها ما لا يوجد لا في الخارج ولا في نفس الامر كالممكنات المعدومة السرمدية واما رابعا فلانا
لا نسلم ان الاعراض النسبية من الموجودات النفس الامرية عند المتكلمين واما لا نسلم ايضا ان العالم

الذي حكموا بحدوثه شامل لها كيف ومثل هذه الاعراض والاعتباريات قائمة بالباري تعالى ولو كانت
موجودة في نفس الامر لزم قيام الحوادث الموجودة في نفس الامر تعالى الله عن ذلك وأما ثانيا فلانه
ليس معنى كون وجود الزمان تابعا لوجود العالم انه موجود بوجوده في نفس الامر لان ذلك ح قطعا
بل معناه ان الوهم يعتبر وجوده بوجوده ما دام موجودا ومن البين ان ذلك لا يقتضي الوجود في نفس
الامر بل ليس ذلك الا في التوهم والحق ان الزمان امر موهوم معدوم ممكن ازلا وابدا وان كان يتوهم
وجوده المتناهي بتبعية تبعا لوجود العالم المحقق فلا مانع من تعلق الارادة الازلية لاعتبار مثل
هذا الوجود الموهوم ولا مانع من اعتبار مثله من جملة العلة التامة كما حققناه لحدوث العالم
لما ثبت بالبراهين القطعية وكان وجوده الموهوم تابعا لوجود العالم ثبت تناهيه ايض قطعا
ولا يضر ذلك عدم تناهيه مع قطع النظر عن وجود العالم لان ذلك حكمي وهمي لا عبرة به فتقدم الباري
تعالى على ذلك الوجود الموهوم المتناهي تقدم ذاتي ازلي ليس بزماني ~~وهمي~~ ولما كان ذلك الوجود
تابعا لوجود العالم الثابت حدوثه بالبراهين القطعية كان ذلك الوجود الموهوم متناهيا غير
قديم قطعا هذا هو تحقيق المقام وبه يحصل توجيه قوله وليس الله تعالى متقدما عليه اه لان ذلك
جواب سؤال نشأ من وصف الوجود بالتناهي تقريره ان يقال اذا كان وجود الزمان متناهيا
يلزم قدمه وعدم تناهيه لان الواجب متقدم عليه بزمان فمتى فرض متناهيا يلزم عدم تناهيه
لوجود الزمان قبله بسبب تقدم الواجب عليه بزمان وحاصل الجواب ان الواجب ليس متقدما
عليه بالزمان حتى يلزم ذلك بل الواجب ازلي وتقدمه عليه ذاتي لا زماني لان التقدم الزماني
انما يكون في الزمانيات والواجب تعالى ~~عن~~ متعال عن الزمان علوا كبيرا ~~عما يقول~~ الله عما يقول الظالمون فان قيل لا شبهة
اه هذا مربوط بالجواب باختيار الشق الثاني باعتبار قوله هناك آخرا والحاصل ان المعلول
انما يوجد اه على ما حققناه هنا لكن ان التعميم المذكور فيه تعميم للتعلق من الازلي واللايزالي توطئة
لهذا الايراد وان لم يكن مرضيا له وأما قوله وقد يقال فهو كلام وقع في البين تكميلا للجواب السابق
ودفعا لما يرد عليه من لزوم ان يكون للزمان زمان بالنظر الى الزمان الذي هو من جملة الممكنات
فهذا ابطال للسند السابق باعتبار التعميم المذكور وجعله مربوطا بقوله وقد يقال وان كان
راجحا باعتبار القرب لكنه بعيد جدا اذ ليس فيه تعميم التعلق الى الازلي واللايزالي مع انه لا بد عنه
تقريرا انهم ههنا لان الكلام المذكور ما خوذ مما ذكره الطوسي وغيره كما اشار اليه في المروضة والاعتراض
الذي نقله هو الاعتراض الذي اورد على الجواب المشهور فيما بينهم وهو الذي نقله سابقا وان خالف
الش القوم في تقريره لفائدة كما حققناه فالحق انه مرتبط بجوابه السابق وان جعله مربوطا باول
الجواب ففيه اشكال من حيث ان الش اعتبر فيه التعلق الازلي لكنه لا باس فيه ايض لان التعميم فيه من قبيل

من قبيل توسيع الدائرة وحاصله ان التعلق الذي عتبرتم اما ان يكون قديما او حادثا وعلى الثاني يلزم
التسلسل المستحيل وعلى الاول يلزم القدم الذي هو المط فان اردتم به الثاني فالسند بط وان اردتم
به الاول يثبت المط فلا يضرنا المنع المذكور وحاصل الجواب ان المراد التعلق الازلي بوجوده اللايزالي
على ما فصلناه فلا يثبت مطلوبكم وهذا هو الجواب المنقول عن القوم بالتزام التعلق الحادث ودفع
محذوره فليس بتام على ما فصله فعلى هذا يكون مربوطا بقوله سابقا بل بوجوده فيما لا يزال من
الاوقات الآتية ولا يضره جعل التعلق الازلي متمما لعلة وجود اللايزالي بعد لان ذلك حاصل
تحقيقه في هذا المقام المشار اليه بقوله فقد اجيب عنه اذ فيه اشارة الى ان له جوابا آخر كما اشار
اليه والحاصل انهم اجابوا عن الاستدلال المذكور بجواب مبني على جواز تخلف المعلول عن العلة
التامة المختارة بسبب الاشتمال على الارادة التي من شانها الترجيح متى شاء كما اشار اليه شارح
المقاصد وصاحب التهافت ولم يلتزموا التخلف المذكور هنا وان كان تعلق تلك الارادة حادثا
على ما اشار اليه شارح المقاصد حيث قال ههنا والحاصل انما يجعل شرط الحادث تعلق الارادة
ونلتزم فيه التخلف عن تمام العلة ثم لما اعترض عليهم بهذا الاعتراض التزموا حدوث التعلق ومنعوا
لزوم التسلسل او استحالته فاستبعد الش المحقق ذلك التخلف وكون التعلق حادثا فاشار
اولا الى جوابهم بقوله بل بوجوده فيما لا يزال ثم اورد عليه ورده وحقق بما عنده من الجواب الحقيق
من كون التعلق ازليا وعدم لزوم التخلف المذكور على ما حققناه ثم اراد تكميل تحقيقه فاورد
اعتراضهم على الاجمال السابق كما اوردوه عليه ونقل جوابهم ورده بما لا مزيد عليه فمقصوده
انما هو ابقاء تحقيقه السابق اذ لو لم ينقل هذا الكلام مع ما فيه لم يتم تحقيقه السابق فالسؤال
المذكور اما مربوط باول الكلام واما باخره اعني قوله والحاصل اه ولا يجوز ربطه بقوله وقد يقال
لانه انما اورد لتكميل السابق فالتعلق المذكور في الموضعين فيه ازلي ولو سلم العموم فهو مخالف
لتقريراتهم من حيث ان الاعتراض المذكور اوردوه على السابق لا على هذا المنقول ومن لم يفرق بينه
وبين سابقه اشتبه عليه السابق واللاحق فليغتنم ما ذكرناه فقد غفل عنه الناظرون باسرهم
لانا ننقل الكلام الى سبب هذا التعلق الحادث سواء كان ذلك السبب تعلق ارادة بذلك
التعلق او شيئا آخر على ما اشار اليه صاحب التهافت ورد عليه اما اولا فلانه لا سبب لهذا
التعلق لان هذا التعلق صادر من الفاعل المختار الذي بالنظر الى ذاته يتساوى تعلق ارادته
بوجود العالم وتعلقها بعدمه فعند احداث التعلق الاول بلا سبب يرجحه على التعلق الثاني
فغاية ما لزم هناك ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين على الآخر من غير مرجح ولا محذور فيه نعم
لو كان الفاعل موجبا بالذات كما زعم الحكماء لاحتاج كل تعلق حادث الى سبب لكن الايجاب

بط عند المتكلمين ولا نم ان كل حادث مسبوق بتعلق الارادة بل المسبوقية انما هي فيما عدا تعلق الارادة
الا يرى ان ارادتنا تتعلق بالشيء من غير ان تتعلق بتعلقها وجوابه ان الاحتياج الى امر اخر هنا لكون الفاعل
موجبا كما زعمه بل لانه اذا كان التعلقان اعني تعلق الارادة بوجوده وتعلقه بعدمه متساويين
فلابد هنا من امر يرجح احدهما على الاخر والا لزم الرجحان اي الوقوع ضرورة ان الوقوع رجحان
بلا مرجح وهذا بديهي وانكاره مكابرة لانا فرضنا هما متساويين ولا شك ان وقوعه رجحان
على عدمه فان لم يوجد هنا ما يرجحه يلزم الرجحان بلا مرجح قطعا فما دام التساوي باقيا لا
يتحقق الرجحان فلا يتحقق الوقوع وقياسه على ارادتنا قياس مع الفارق لان عدم احتياجنا
في ارادتنا الى ارادة اخرى لان ارادتنا ليست من فعلنا بل هي فعل الله تعالى بخلاف ارادة الله
تعالى فانها من فعله تعالى فلابد لارادته لشيء من ارادة اخرى متعلقة بالاولى ولذا قال
الشريف في شرح المواقف في بحث الامكان ان المختار واذ رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا
كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف باحدى
الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام
اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين بلا سبب
فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بسبب المرادات قلنا فح يلزم التس في التعلقات
انتهى هذا كلامه فقد جزم بان الفاعل المختار لابد له في ترجيحه احد المتساويين على الاخر
من مرجح والا لزم الرجحان بلا مرجح فالترجيح بلا مرجح يستلزم الترجيح والرجحان بلا مرجح
واما اورد عليه من ان توجه السؤال المذكور في حدوث التعلق بجانب معين انما هو بعد
تسليم وجوب السبب وهو اول البحث فح لو اورد علينا هذا السؤال وقيل اما ان يحدث
التعلق بسبب فيلزم التس او بلا سبب فيلزم الرجحان قلنا نختار انه بلا سبب ولا نم لزوم
الرجحان وانما يلزم ذلك لو لم يكن الفاعل مختارا في تعلق ارادته بجانب معين فغاية ما لزم
هنا هو الترجيح لا الرجحان وكيف يقول المتكلمون بحدوث التعلق بسبب يحتاج اليه ذلك
وهم قالوا ان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى يوجدها بلا شرط فمدفوع بانه ليس الا
اعادة المتنازع فيه من انه يجوز للفاعل المختار ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح
وكل من شقي الترديد المذكور لا يقبل المنع اما انه اذا احدث التعلق بسبب فيلزم التس وهو ظ
واما اذا احدث بلا سبب فيلزم الرجحان قطعا لانا فرضنا التعلقين متساويين فما دام
التساوي باقيا لا يتعين احدهما بالوقوع بلا مرجح والا لزم الوقوع بلا مرجح ولا نعني بالرجحان
بلا مرجح الا هذا واقول باستناد جميع الممكنات اليه تعالى لا ينافي استنادها اليه مع بعض

المورد هو الكلنبوي رحمه

بعض الدواعي والحكم وانما المنافي له استنادها اليه بالآلات وشروط في ايجادها كما زعمه الحكماء
على ما يحققه الش ولا مخلص عن هذا الا بان يقال الفاعل بالاختيار اذا اوجد شيئا بارادته
فالمفعول قصدا هو ذلك الشيء فهو محتاج الى ارادة ترجحه واما الاتصاف بتعلق الارادة فهو
وان كان اثرا لذلك الفاعل لكن لا لذاته بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه الى ارادة اخرى بل تلك
الارادة ارادة للمراد قصدا وارادة لنفسها بتبعية المراد فكما ان الموجب اذا اوجب شيئا
بالايجاب لا يحتاج في الاتصاف بالايجاب الى ايجاب اخر كذلك المختار اذا اوجد شيئا بالارادة
لا يحتاج في الاتصاف بها الى ارادة اخرى ولا يخفى ما فيه ايضا اذ الضرورة العقلية حاكمة بانه اذا
كان صدور الشيء ولا صدوره عن الفاعل متساويين يمتنع صدوره عنه الا لمرجح من خارج
أو بان يقال كما اشار اليه الش في انموزجه ان تعلق الارادة باحد الطرفين يترجح في الواجب بمقتضى
حكمة وجوده ولا يقدح في ذلك ~~كونه~~ كونه بحيث يصح منه الفعل والترك فانه يصح منه
الفعل والترك نظرا الى ذاته وذات الممكن وان تعين احد الطرفين نظرا الى حكمة والوجوب بسبب
الاختيار لا ينافي الاختيار بل يستلزمه ولا يخفى ما فيه ايضا لانه اذا تعين احد الطرفين بمقتضى
حكمة بل بجوده يخرج الامر عن التساوي بل يبلغ الى حد الوجوب فبعد كونه خلاف المفروض ننقل
الكلام الى تلك الحكمة فيتس ولاجل ما حققناه التزم الجمهور من المحققين لزوم التس ودفعوا الاستحالة
ولما لم يكن ذلك الرفع تاما عند الش المحقق التزم كون تعلق الارادة ازليا هذا قال المورد واما
ثانيا فلو سلمنا ان حدوث التعلق يحتاج الى سبب فلا نم لزوم التس لجواز ان يكون للارادة
تعلقان ازلي وحادث يجب اتباعه للازلي فيكون الازلي مرجحا للتعلق الحادث في وقت حدوث
الممكن وينقطع التس ولا نقول ان التعلق الازلي مرجح للتعلق الحادث مطلقا حتى يلزم ازلية ذلك
التعلق الحادث بل نقول انما احدث الفاعل ذلك التعلق في ذلك الوقت لان الارادة تعلقت
في الازل بوجود الممكن في ذلك الوقت فلا يحدث هذا التعلق الا في هذا الوقت واقول قد عزاه
سابقا الى المص قائلا بانه ذكره في المواقف نفعليه البيان ثم نقول اما ان يكون التعلق الثاني
عين التعلق الاول الازلي واما ان يكون غيره فان كان غيره فاما ان يقع الواقع بالتعلق
الحادث أو بالتعلق القديم او بكليهما والكل مستلزم للعجز او التضاد وان كان عينه فح
كونه تكرارا ولغوا وهما محال لان على الله تعالى يلزم ازلية ذلك التعلق الحادث قطعا وان زعم
انه يحدث بطريق البداء فهذا محال قطعا والحق ان يكتفي في الارادة باحد التعلقين لكن التحقيق
هو الاكتفاء باثبات التعلق الازلي كما حققه الش فقد اجيب عنه تارة اه يعني انه
قد اجيب عنه تارة باختيار الشق الثاني ومنع لزوم قدم الممكن وهو الذي حققناه وقد

اجيب عنه تارة باختيار الشق الاول اعنى كون التعلق حادثا ومنع لزوم التس مستندا بان التعلق امر عدمى فلا يحتاج الى مخصص اوتسليم لزومه ومنع استحالته مستندا بان التس فى الامور الاعتبارية والتس فيها ليس لج فى كلامه اشارة الى ان جوابه المختار عنده ماخوذ من كلماتهم وذا مما لا شك فيه فان جوابه بحسب الظاهر كالجواب المشهور ههنا بين القوم كما حققناه فى اول البحث فتذكر لكن لما كان ما هو المشهور بعينه عند التحقيق لاستلزامه تجويز تخلف المعلول عن العلة التامة ولو كان التعلق للارادة حادثا كما ذكروه اورد عليه ايراد اودفعه فحقق الجواب بتحقيق خلا عنه جوابهم ثم لما كان فيه بعض القصور بحسب الظاهر الحقه بالجواب المنقول عن المحقق الطوسى وهو الذى اشار اليه بقوله وقد يقال فجوابه قريب الى جوابهم وان لم يكن فى الحقيقة كذلك وهذا القدر يكفى فى نسبة الجواب المذكور اليهم هنا والعجب ان بعضهم ههنا زعم ان جوابه قريب الى ما ذكره الطوسى وهو الذى نقلناه فى محشية قوله وقد يقال اه حيث قال ان جميع ما لا بد منه للبارى فى ايجاد العالم حاصل فى الازل من غير ان يتوقف الايجاد على امر حادث قولهم فح لو لم يكن العالم ازليا لزم الرجحان بلا مرجح مم لانه لا وقت قبله محققا حتى يطلب لحدوثه فى وقته مرجح بل الزمان هنالك وهمى محض لا وجود له ح الا مع اول وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم كالمكان خارج العالم فكما انه لا يقال لم كان العالم فى مكانه الذى وقع فيه كذلك لا يقال لم يوجد العالم قبل الوقت الذى حدث فيه انتهى ثم زعم انه يتوجه عليه ان الايجاد الذى هو التاثير اللازم للعلة التامة اذا تاخر زمانا فقد انفك عن العلة التامة فلا يتحقق العلة التامة فى الازل انتهى اقول هذا اصرار على وهمه السابق فى رد جواب الشارح سابقا وقد اسلفنا بما لا مزيد عليه ان جواب الشـ على كون الوقت الذى يحصل فيه الحادث من تمام العلة فلا يلزم تخلف التاثير عن العلة التامة ثم اذا كان جوابه قريبا الى ما ذكره الطوسى كما اعترف به وان لم يكن ذلك مسلما بل بينهما تفاوت كثير كيف يوجد ذلك التخلف فيه اذ على ما ذكره الطوسى لا يكون هنا زمان موجود بل موهوم فلا تاخر للعالم عن العلة زمانا حتى يلزم ذلك والحق ان جواب الطوسى ايضا لا يتم الا بجعل ذلك الوقت الذى يحدث فيه العالم من جملة العلة التامة كما حققناه فى جواب الشـ والا فلو قلنا ان العالم متاخر عن العلة زمانا يلزم وجود الزمان وقد نفاه مع لزوم تخلف المعلول عن العلة ولو قلنا انه غير متاخر عن العلة زمانا يلزم قدم العالم ولا يتفصى المجيب فمبنى جواب الطوسى ايضا على ان الوقت الذى يحدث فيه العالم من جملة العلة ويتوهم هنا قبل وجود العالم اوقات متوهمة متسلسلة الى جانب الازل لا وجود لها فى الخارج ولا فى نفس الامر وانما هى من

كلنبوى م

ثم نقول اذا كان جواب الطوسى مبنيا على اثبات التعلق الحادث فكيف يلزم فيه تاخر المعلول عن العلة التامة لان الارادة لا تكون ... فالعلة التامة مع ... انما توجد فيما لا يزال ولعل مرادهم من جواز التخلف جواز تخلف المعلول عن ذات العلة التامة ... الارادة المذكورة ... او عدم تعلقها فى الازل بوجوده ... التعلق الازلى ... منه

كذا رغة

من احكام الوهم لا عبرة بها ولا يقدح ذلك فى الحكم بتناهى الزمان التابع لوجود العالم وعلى هذا يكون مأمول الجوابين متقاربا من غير لزوم محذور تخلف المعلول عن العلة ومن غير لزوم ايهام قدم العالم غايته انه يتوهم التس هنا فى الاوقات الماضية المتوهمة ولا عبرة بها فلا يحتاج الى مخصص هذا من قبيل تفريع نقيض المقدمة الممنوعة كما هو العادة بينهم يعنى انا لا نسلم انه اذا كان التعلق امرا حادثا يحتاج الى مخصص اخر حتى يلزم التس كيف والتعلق المذكور امر عدمى فلا يحتاج الى المخصص اه والشارح دفع المنع المذكور باثبات المقدمة الممنوعة حيث بين ان كل صفة وجودية كانت او عدمية يحتاج الى المخصص بداهة فيلزم التس قطعا وذلك ان نقول ان المنع المذكور وارد على لزوم التس وقوله فلا يحتاج الى اه سند لهذا المنع وقوله التعلق امر عدمى تنوير لهذا السند وعلى هذا يكون رد الشـ من قبيل ابطال السند المذكور لكن الاظهر ما قررناه اولا قيل يتجه على المانع ان عدم احتياج التعلق الى سبب اخر ليس لكونه امرا عدميا بل لكونه صادرا من الفاعل المختار فلو اورد هذا الكلام بدله لا يمكن للشـ ابطاله انتهى وقد عرفت سابقا قريبا ان التعلق المذكور وان كان صادرا من الفاعل المختار لكنه لما فرض تساوى التعلقين هنا فلا بد لترجيح احدهما على الاخر من سبب والا لزم الوقوع بلا سبب وهل هذا الا رجحان بلا مرجح وبطلانه بديهى ولهذا لا يلتفت اليه المانع الذى مبنى كلامه على مجرد الجواز لكون الاحتياج فيه على تقدير كونه موجودا من اجلى البديهيات وتصدى الى الاستناد بكونه امرا عدميا وقيل ويتجه على الشـ فيما ذكره فى ابطال هذا المنع ان احتياج كل صفة الى سبب انما يتم اذا كان محدث تلك الصفة فاعلا موجبا ودعوى البداهة غير مسموعة كيف وتعلق الارادة بالوجود ممكن معين ان احتاج الى مرجح فيحتاج اليه فى التعلق الازلى كما ذهب اليه الشـ ويلزم فيه التس ايضا وح يبطل جوابه السابق المرضى عنده وان لم يحتج اليه فى التعلق الازلى فلا يحتاج اليه فى التعلق الحادث والفرق بين التعليقين تحكم اقول نحن لا ندعى البداهة فى احتياج كل صفة الى سبب الا فى صورة تساوى التعلقين ولا شك فى ذلك والا لزم الرجحان بلا مرجح كما قررناه فليس الادعاء المذكور مجرد الادعاء بلا دليل فقوله غير مسموعة والفرق بين التعليقين واضح جدا فان التعلق الازلى عين مقتضى الارادة القديمة والصفات عند مثبتها انما هى صادرة عن البارى ايجابا كما حقق فى مبحث الصفات فلا يحتاج ذلك التعلق الى مخصص اذ لا يجرى فيه السؤال بلم حتى يحتاج الى امر اخر لان ذات الارادة اقتضت ذلك ح كما اقتضى الذات تلك الارادة بخلاف ما اذا كان التعلق حادثا اذ لا بد له من سبب والا لزم الرجحان بلا مرجح على التقدير المذكور لا يقال فعلى ما ذكرته يلزم ان يكون موجبا وقد فرضناه مختارا لانا نقول ذلك ايجاب بالاختيار وذلك يحقق الاختيار ولا ينافيه لا يقال نحن نعلم قطعا ان التعلق وان كان ازليا لكن لما كان المفروض هنا تساوى

كلنبوى م

بر سموعة

التعلقين فلابد هناك من مرجح والا لزم الرجحان بلا مرجح لانا نقول هناك يترجح بمقتضى وجوده
وحكمة وان كان التعلقان متسا وين بالنظر الى ذاتهما ولا يمكن مثل هذا فى صورة التعلق الحادث لانه
ان كان ذلك الترجيح بدون حكمة وجود فيلزم المحذور وان كان مبنيا على حكمة فان كان تلك الحكمة
حادثة ننقل الكلام اليها حتى يلزم التس وان كانت قديمة فلابد من ان يكون التعلق المبنى على تلك الحكمة
القديمة ازليا من غير لزوم التس فيه مع انه لا معنى للزوم التس فى التعلق القديم ولو كان محتاجا الى
مرجح لان ذلك المرجح ايضح ازلى ثابت فى علم الله قطعا فقد وضح الفرق بين التعلقين لمن كان
ذا العينين لانه اراد ارادة ظرف مستقر خبر يكون وقوله وارادة اه عطف على اسم يكون
وقوله لانه اراد ظرف مستقر ايض عطف على خبر فهو من قبيل العطف على معمولى عامل واحد وهو
جائز بالاتفاق وقوله من جانب المبداء لبيا نا لواقع لان المريد هنا مبداء ولما كان ازليا يلزم
ان يكون التس من جانب الاول وح يكون الحال كما يقول به الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات
ضرورة انه اذا حصل تعلق ثان يزول التعلق الاول وهكذا الحال فى جميع المراتب لان التعلقات
من قبيل الامور الغير القارة كالاعراض الغير القارة بل كالاعراض مطلقا عند الاشاعرة ولانه
لو بقى تلك التعلقات لزم ان يوجد فى العالم امور مجتمعة مرتبة وبطلانه متفق عليه عند الكل
كما قيل من انه يجوز ان يتعلق الارادة قبل حصول التعلق بحصوله وبعد حصوله ببقائه فالوجه
ان مراده يجوز ان يكون التعلقات متعاقبة كما اشار اليه بعض المحققين فى هذا الجواب وح
يكون الحال كما يقول به الفلاسفة من جواز تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على
الهيولى العنصرية ليس بشئ اذ لا احتمال هنا لكون التعلقات مجتمعة كما قررناه فلا حاجة
لدفعه الى التصريح المذكور مع ان ما اشار اليه بعض المحققين من الجواز ليس بالنظر الى كون
التعلقات متعاقبة بل بالنظر الى كون كل سابق منها شرطا للاحق الى ان ينتهى الى تعلق هو شرط
لحدوث الاجسام انتهى على انه لا معنى للجواز فيما يقوله به الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات
اذ لا احتمال للاجتماع فى تعاقب الاستعدادات فلا غبار على تقرير الشارح اصلا ثم اقول
هذا الكلام وان امكن ان يكون جوابا عن استحالة التس بالحمل على الزام الفلاسفة من حيث
انهم جوزوا مثل هذا التس فى الاستعدادات المتعاقبة على الهيولى العنصرية فلم لا يجوز
ذلك ههنا كما اشار اليه بعض المحققين لكن ذلك ليس مقصود المجيب ولا الشارح ههنا
قطعا لانه فى صدد رد القول بالتعلق الحادث حيث حقق اولا اثبات التعلق الازلى فقط
ثم اورد كلامهم فى القول بالتعلق الحادث ورد عليهم فكيف يمكن حمل كلامه ههنا على ان الحال
ح يكون مثل الحال فى تعاقب الاستعدادات فكما جاز عندهم يجوز هذا ايض على ان غرضه ههنا

(طبنوره)

ههنا ليس الا تحرير قول من قال هذا التس فى الامور الاعتبارية وهى التعلقات وهو غير ممتنع حتى
يرده فح لو كان مراده ههنا ان الحال ح يكون مثل الحال فى تعاقب الاستعدادات فكما جاز هذا عندهم
يجوز هذا ايض كان ابقاء للجواب المذكور لا ردا له فالحق ان مراد المجيب السابق ان التس ههنا فى
الامور الاعتبارية الغير الموجودة اصلا وهو غير ممتنع والشارح رده بان التس ههنا ليس كما فهمه
بل الحال فيه مثل ما قاله الفلاسفة فى تعاقب الاستعدادات فكما ان هذا باطل بجريان برهان
التطبيق فيها كذلك التس فى التعلقات باطل بجريان التطبيق فيها هذا هو المصرح به فى كلام
بعض المحققين نعم قد نقول بعده احتمال ان يلتزم المتكلم فى مقام المنع صحته وانى يكون ذلك
ههنا فمن حمل كلام المجيب والشارح ههنا على الكلام الالزامى فقد ركب متن عمياء وعلى ما قررناه فمعنى
قوله فقد قيل انه بط مع قطع النظر عن جريان التطبيق انا نقول ان هذا التس بط لجريان
برهان التطبيق فيها فالجواب المذكور مندفع وقد قيل بل هو بط مع قطع النظر عن جريان
برهان التطبيق وان لم يكن هذا انا ما عندنا وعلى هذا يكون هذا الكلام مثل قوله سابقا فقد
اجيب عنه تارة فكما ان هناك جوابين احدهما مقبول لشارح اليه والاخر مردود مصرح به كذلك
ههنا قولان احدهما مقبول مشار اليه وهو بطلان التس فى التعلقات بجريان التطبيق فيها
والاخر مصرح به مردود هذا فلا بيان بعد هذا البيان مع قطع النظر عن جريان برهان
التطبيق اه يعنى ان هذا التس ليس كما زعمه المجيب تس فى الامور الاعتبارية الانتزاعية
المعدومة فى الخارج وفى نفس الامر حتى لا يجرى فيه برهان التطبيق بل تس فى الامور الاعتبارية
التى تتميز احادها فى نفس الامر مع قطع النظر عن فرض فارض واعتبار معتبر وبرهان التطبيق
يجرى فى مثل تلك السلسلة وان لم يجر فى السلسلة التى تحدث احادها باعتبار المعتبر وفرض الفارض
كالتس فى الملازمة بين الشيئين اذ قد اورد عليها ان الملازمة بين الشيئين اصلا لان تلك
الملازمة ان لم يكن لازمة للملزوم جاز انفكاك الملزوم عن اللازم فيبطل الملازمة بين الملزوم
وبين اللازم وان كانت لازمة ينقل الكلام الى تلك الملازمة وهكذا فيتسلسل الملزومات واللوازم
وهو محال فيجاب عنه باختيار الشق الثانى ومنع استحالة التس مستندا بانه تس فى الامور
الانتزاعية اى الحاصلة بالانتزاع فان كل ملازمة هناك انما تحدث وتنتزع من توجه النفس
اليها فمتى انقطع التوجه انقطع التس واحاد السلسلة وقد قال بعض الافاضل ان قولهم
التس فى الامور الاعتبارية المعدومة ليس بمح ليس بمعنى انه يتحقق التس وكان هناك امور غير
متناهية مرتبة وليس بمح بل بمعنى انه لم يتحقق التس على ما عرفت فالتس فيها بمعنى انه لا يقف
عند حد من حدود الاعتبار وهو جائز بل اطلاق التس عليه انما هو بالنظر الى الافراد التى

(طبنوره)

(مبرزاجاه الشيرازى م)

اعتبرها المعتبر لا بمعنى ان اى جملة اخذت من احادها الموجودة كان الباقى من الافراد ازيد من الماخوذ
وهو اللازم ههنا لانه يتوقف ح وجود العالم على انقضاء جميع تلك التعلقات الغير المتناهية
الموجودة على تقدير كون التعلق حادثا وكون كل حادث محتاجا الى امر اخر ولاشك انه ح لا يجرى
فيها برهان التطبيق لوجود احادها مرتبة فى نفس الامر ففى هذا الكلام اشارة الى ما قررناه سابقا
من ان مقصود الشارح ان هذا التس باطل بجريان برهان التطبيق فيه وقد قيل انه بط مع قطع النظر
عن جريان برهان التطبيق لكنه غير تام فتدبر وبالله التوفيق بل ذاتا الارادة محفوظه
فى جميع المراتب اذ لولا الارادة فى كل مرتبة لم يحدث التعلق فيها ضرورة ان التعلق وصف اعتبارى
لها فهى محفوظة فى جميع المراتب وكذا المريد ايض محفوظ فى جميع المراتب اذ لولاه لم يوجد الارادة
فيها فلم يحدث التعلق فهو كالارادة محفوظ فى جميع المراتب فاخذ المريد ههنا بيان للواقع والا
فعدم كون الارادة طرفا لسلسلة يكفى ههنا وتلخيصه ان لزوم الانحصار بين الحاصرين انما يتصور
ههنا ان كان الارادة طرف السلسلة ولم تقع فى الوسط وكذا المريد فما داما يقعان لاجل كل تعلق
محفوظتين فى جميع المراتب على نحو محفوظية الهيولى فى جميع مراتب الصور الغير المتناهية المتعاقبة
بتعاقب الاستعدادات الغير المتناهية عليها لا يتصور هنا انحصار بين الحاصرين وبهذا
اندفع ما قاله بعض الافاضل فى حواشى حكمة العين عند قول الشريف فيلزم وجودات غير
متناهية متعاقبة موجودة كالحرارة والبرودة وكذا فى الهيولى المتصفة بصور متعاقبة موجودة
لا الى نهاية كما صرحوا به وهذا الدليل جار فيه لانه يتحقق بعد الهيولى وقبل العرض الاخير والصورة
الاخيرة اعراض غير متناهية او صور كذلك محصورة بين الحاصرين انتهى فكانه جوز وجود
انحصار ما لا يتناهى ههنا بين الحاصرين وزعم انه لا استحالة فيه ورد بذلك حكم الشريف باستحالة
هناك وانت خبير بانه ليس بين الماهية ووجوداتها الغير المتناهية عنها اللازمة على تقدير كون
الماهية عارية عن الوجود المفروض اولا بين الاتصاف به ولا بين الهيولى وبين العرض الاخير
او الصورة الاخيرة انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين لان الماهية فى الصورة الاولى والهيولى
فى الصورة الثانية محفوظة فى جميع المراتب كما يستفاد من كلام الشريف هناك من وجود الانحصار
المذكور على التقدير المذكور ليس بصحيح وان حكم ببطلانه وما صرح بذلك المحقق من وجوده
هناك لكنه لا استحالة فيه كما بين الهيولى وبين الصورة الاخيرة ليس بصحيح قطعا اذ الجواز
بعد الوجود واذ لا وجود له فلا جواز له على انا نقول كيف يتصور وجود انحصار ما لا
يتناهى بين الحاصرين فى حد ذاته فى شىء من الاشياء وبطلانه اظهر من ان يخفى وبهذا البيان
ظهر ان القول بلزوم الانحصار هنا بين الحاصرين مما يستفاد من كلام الشريف فى حواشى شرح

ذكر نسخة الهيولى المتصفة بما ذكر

بين الماهية وبين الوجود المفروض اولا حرره

صور غير متناهية فيلزم

شرح حكمة العين فى مبحث الوجود الذهنى لان من يقول به هناك يقول به ههنا ايض وقد صرح بعض
الافاضل هناك بلزومه وجوازه من غير استحالة فلعل المراد من بعض من يعقد عليه الانامل اما الشريف
العلامة ومن تبعه هناك واما بعض من قلده ههنا فحكم بلزوم الانحصار بين الحاصرين فى صورة
التعلقات الغير المتناهية وهو المستفاد من كلام بعضهم فى هذا المقام وهم ظ الفساد اى
قطعى البطلان فيكون ابطالا لمقدمة معينة غير مدللة من مقدمات دليل ابطال السند وهو
والذى قيل بانه غصب غير موجه لكنه من اقوى الاعتراضات كما صرح به بعض الاذكياء على ان بعضهم جوزوه
وعدم تجويزهم انما هو لخوف شناعة الالزام وذلك ان نجعله معارضة تقديرية على تلك المقدمة
او نقضا شبيهيا باستلزامه لما يخالف البداهة على ما يدل عليه دعوى الظهور وحمله على اثبات
صحة السند ليكون معارضة لمن يدعى بطلانه لا يخلو عن الفساد لانه يقتضى جواز التس
فى الصورة المذكورة وقد عرفت انه ليس مراد الشارح ههنا فافهم والظاهر عن بعض من يعقد
عليه الانامل اى الاصابع من ذكر الجزء وارادة الكل والعقد المذكور هو العادة عند تعداد
الامور المهمة وذلك ان نجعله كناية عن كونه مشارا بالبنان وقد عرفت ان المراد به اما الشريف حيث
استفيد من كلامه ذلك وان لم يكن فى صورة التعلقات حيث قال فى مبحث الوجود الذهنى من حواشى
حكمة العين ان كون الماهية موجودة بوجودات غير متناهية مستلزم لانحصار الوجودات الغير المتناهية
بين الماهية والوجود المفروض اولا واما نحوه ممن حيث قلد الشريف فى ذلك وزعم وجود الانحصار
المذكور فى صورة التعلقات ايض وقد اوضحناه انفا الوجه الثالث من الايراد على دليلهم
النقض باجراء الدليل فى قدم الحوادث اليومية مع تخلف حكم المدعى عنه وهو القدم بان يقال الحوادث
اليومية قديمة اذ لو كانت حادثة فاما ان يكون جميع ما لا بد منه فى وجودها حاصلا فى الازل اولا يكون
حاصلا فيه ويكون حادثا بلا حدوث امر اخر او حادثا بسبب حدوث امر اخر فعلى الاول يلزم قدمها
وعلى الثانى يلزم وجود الممكن بدون تمام علته وعلى الثالث يلزم التس فتبين انها لو كانت حادثة يلزم
احد اللوازم الثلثة واللوازم باسرها باطلة فكذا الملزوم فيلزم ان تكون قديمة مع انها ليست
بقديمة قطعا فحاصله انه لو صح هذا الدليل بجميع مقدماته لزم ان تكون الحوادث اليومية قديمة وذلك
ظاهر البطلان فالمراد من قوله اذ لا يوجد شىء من الحوادث من حيث انها حوادث والا فنفى وجود ذات
الحوادث مما لا معنى له ثم ان هذا الاجراء مبنى على التقرير الثانى من التقريرين المذكورين سابقا
فى تقرير اصل الدليل ولك ان تجريه على التقرير الاول بان يقال الحوادث اليومية اما ان يكون جميع ما لا
بد منه فى وجودها حاصلا فى الازل اولا يكون ويكون حادثا بدون حدوث امر اخر او حادثا بحدوث
امر اخر وعلى الاول يلزم القدم وعلى الثانى يلزم وجود الممكن بدون تمام علته وعلى الثالث يلزم

الحاصل هو الكثير ... م

الشى ينتج انها لو كانت حادثة يلزم اما العدم واما احد الاخيرين لكن الاخيرين باطلان فالقدم
حق فيلزم ان يكون الحوادث قديمة مع انها ليست بقديمة قطعا فلا فرق بين التقريرين فى الاجراء المذكور
واما ما قيل من ان الاجراء المذكور على التقرير الثانى السابق هو الملايم لقول المجيب بان التسلسل اللازم
من حدوث العالم باسره لان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره انما هو فى التقرير الثانى من حيث
ان اللوازم الثلثة فيه مبنى على تقدير كون العالم باسره حادثا لانه نقيض المدعى الذى هو كون
بعض العالم قديما بخلاف التقرير الاول لا الاخير ههنا لان اللوازم فيه انما هو على تقدير كون بعض
العالم قديما الذى هو المدعى كما عرفت فح لا يحصل الملايمة بين قول المجيب المذكور وبين هذا الاجراء
فليس بشىء لان المراد من البعض القديم الذى هو مدعاهم ما عدا الحوادث اليومية قطعا اذ لا ينكر
حدوثها الصبيان فضلا عن الحكماء فح يكون المراد من التسلسل اللازم من حدوث هذا البعض هو التسلسل
اللازم من حدوث العالم باسره فلا فرق فى الاجراء بين التقريرين ولا يأبى عن كل منهما كلام المجيب
الا انى على انه يقتضى ان يكون التسلسل الواقع فى دليلهم اعم من ان يكون محالا او غير محال مع انه لو كان
الامر كما فهم لكان الاجراء على التقرير الثانى صوابا وامرا لازما فلا وجه لادعاء الملايمة فيه
واجيب عنه اه حاصله انا لا نسلم جريان الدليل المذكور فى الحوادث اليومية اذ من جملة مقدمات
الدليل استحالة التسلسل اللازم وتلك الاستحالة ممنوعة ههنا لان التسلسل اللازم ههنا هو التسلسل اللازم
من حدوث بعض العالم اعنى الحوادث اليومية ولما كان البعض الاخر من العالم قديما جاز ان يكون
هناك سلسلة المعدات الغير المتناهية الناظمة لسلسلة الحوادث الغير المتناهية بخلاف التسلسل
اللازم فى حدوث العالم باسره الذى هو المأخوذ فى الدليل فانه مح قطعا لانه تسلسل فى الامور
المرتبة المجتمعة فى الوجود واما التسلسل اللازم من حدوث بعض العالم كالحوادث اليومية فهو تسلسل
فى الامور المتعاقبة الوجود وليس ذلك بمح عند الحكماء ولجواز ان يقع ذلك بواسطة الحركة
التى هى ذات جهتين من جهة استمرار وجهة تجدد ففى جهة استمرارها تصدر عن القديم
ومن جهة تجددها تصير مبدأ للحوادث ولا شك ان منع الجريان فى مثله غير مقبول بلا سند فالقول
بانه انما تعرض للفرق بينهما لئلا يعود الخصم عليه بان يقول لما جاز التسلسل عندهم فلم حكموا ببطلانه
فى اصل دليلهم فمنع بطلانه فى دليل الجريان قابل للمنع دون التسلسل فى اصل دليلهم تقول اذ لا يمكن
منع الجريان مع الاستناد الا ببيان الفرق بين الاصل وبين مادة النقض وكانه بنى هذا
على ان الاجراء المذكور مبنى على التقرير الثانى فى اصل دليلهم كما سبق منه وقد عرفت ما فيه
فهى ذات جهتين اه يعنى لا يمكن ان يصدر الحادث عن القديم من غير واسطة والا لزم اما قدم
الحادث او حدوث القديم فلا بد هناك من امر يتوسط بينهما ولا بد لتلك الواسطة من جهتين من جهة

كلنبوى رم

الجريان ههنا مسلم لم يم لنع ودليلهم فدفعه بان التسمح ولله ام

من جهة تناسب القديم ومن جهة تناسب الحادث فبالجهة الاولى تصدر عن القديم حتى لا يلزم حدوثه
وبالجهة الثانية تكون واسطة فى صدور الحادث عن القديم حتى لا يلزم قدمه وما ذلك الا الحركة السرمدية
التى هى كيفية دائمة فى الفلك ازلا وابدا وبهذا الاعتبار تسمى الحركة بمعنى التوسط وهى صفة شخصية
موجودة فى الخارج وهى كون الجسم بحالة يصح ان يفرض له فى كل آن فرد من الاوضاع غير الفرد
المفروض فى الآن السابق واللاحق فكانها توسطت بين الاوضاع وهذه هى احدى الحالتين فيها
ولها حالة اخرى وهى التى تلزمها بحسب باعتبار اضافتها اى حركة الفلك الى تلك الاوضاع التى هى
بمنزلة الحدود فى المسافة فى الحركة الاينية وبهذا الاعتبار تسمى الحركة بمعنى القطع وهى موجبة لتجدد
اوضاع الفلك حادثة من حيث العوارض اللازمة لها فهى من حيث دوامها واستمرارها الذى
هو الحالة الاولى تصدر عن القديم فلا ينافى ما ذهبوا اليه من ان القديم لا يصدر عنه الا القديم
فلا يلزم قدم الحادث ولا حدوث القديم ومن حيث ايجابها لتجدد اوضاع الفلك تكون واسطة فى
صدور الحادث عن القديم فلا ينافى ما ذهبوا اليه من ان الحادث لا يصدر عن القديم فلا يلزم
شىء من المحذورين ايضا وهذا كما ترى مبنى على اصولهم الفاسدة وانت مما سبق اى من قوله
سابقا وانت خبير بانه لو جعل الامر الحادث الذى هو علة لحدوثه معدا لوجود اللاحق اه وانما
اعاده ههنا لان السابق الزام لهم فى اصل دليلهم وهذا الزام بعد جوابهم المذكور لانهم لما جوزوا
التسلسل فى الامور المتعاقبة والحوادث اليومية فلم لا يجوز مثل ذلك فى مجموع العالم اذ يجوز حدوث
مجموعه بهذا الطريق الجائز عندكم فكانه من قبيل ابطال السند المذكور فاذا ابطل السند تم النقض
عليهم بالحوادث اليومية فيبطل دليلهم قطعا لا يقال صدور العالم عن المبدأ الاول على هذا الوجه
غير ممكن لان الصدور بهذا الوجه متوقف على الحركة وهى من عوارض الاجسام فتلك الاجسام
المعروضة لتلك الحركة يستحيل ان يلزم عنه بواسطة الحركة والا لتأخرت عن الحركة العارضة لها
المتاخرة عنها فيلزم تأخرها عن نفسها بمرتبتين بل لا بد من صدور بعض الاشياء عنه على سبيل
الابداع وهى العقول والنفوس الفلكية واجرامها وايضا هذه الحركة قديمة كما هو المفروض
فتقتضى جسما قديما لانا نقول كل ذلك دعوى بلا دليل على ما اشار اليه الشارح سابقا لان ما اشار
اليه ههنا لا يفتقر الى الحركة فلا يلزم محذور اصلا ولهذا قال مما سبق فظهر ان ما اورده سابقا
اتم مما اورده ههنا قيل من وجوه الاعادة ههنا التنبيه على ان تجويز القدم الجنسى بهذا الطريق
ليس مجرد احتمال لا يلتفت اليه اصلا بل هو مذهب بعض المتاخرين فى مجموع العالم ومذهب ابن تيمية
فى العرش انتهى ولا يخفى ان هذا هو الظاهر من كلام الشارح لكن يرد عليه ان مذهب المتكلمين هو
حدوث العالم باشخاصها وانواعها واجناسها فكيف يؤيد به ما اورده ههنا من الالزام

كلنبوى رم

الا ان يقال لا بأس في مقام الالزام ان يورد ما ينافي مذهبا لاناس من المتكلمين والمقصود انما هو ان ما ذهب
اليه من التجويز المذكور ليس مجرد احتمال عقلي بل قال بذلك طائفة من العقلاء وان لم يكن من المتكلمين كبعض
المحدثين في مجموع العالم وكالبعض الآخر منهم وهو ابن تيمية في العرش قيل هو من المجسمة القائلين بكونه تعالى
في جهة ومكان قال انه لا فرق عند بداهة العقل بين ان يقال هو معدوم او يقال طلبته في جميع الامكنة
فلم اجده فاستدل بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى على كون العرش مكانا له ولعله لما كان من القائلين
بحدوث العالم وجب حمل كلامه على حدوث شخص العرش وقدم جنسه لانه لما اثبت له مكانا وكان
تعالى قديما كان مكانه قديما ايض والا لزم حلوله في الحوادث فلا يتصور الجمع بين القول بقدم المكان الذي
هو العرش والقول بحدوث العالم الا بالحمل على حدوث شخصه وقدم جنس المكان ونحن نقول ان كان
حدوث العالم باعيانه وانواعه واجناسه من ضروريات الدين يلزم تكفير هؤلاء الائمة وحاشاهم
عن ذلك لاسيما ابن تيمية فانه من الائمة الاجلاء والدعوات عند قبره المنيفة الذي هو في الشام مستجابة
فكيف ينسب الى مثل هذه الذات العالي القدر ما يخالف الشريعة الغراء وقد اصر الشارح المحقق ومن تبع هؤلاء
على هذا القول الباطل على ان التحقيق ان القول بحدوث الاشخاص يستلزم حدوث الانواع والاجناس
فلا فائدة في حمل كلامهم على ما ذكروه والحق ان مقصود ابن تيمية ومن تبعه من متأخري الائمة انما هو
حمل النصوص على ظواهرها على ما هو طريق السلف من الائمة ايض فهم اثبتوا له مكانا يقال له العرش
على ما ثبت في النصوص القاطعة من غير ان يعلم هنا حقيقة الاستقرار وكيفيته وحقيقة
العرش الذي استقر تعالى عليه تم وهو المذهب الذي يعبر عنه بالبلكفة اي بلا كيف فعلى
هذا لا يؤيد ما نسب اليهم ما ذكره الشارح ههنا فالحق انه ينبغي ان يطرح هذا الكلام من البين
ونقول ما اورده المحشي ههنا في المواقف من الزامهم فيما ذكروه حيث قال اذا سلم جواز التسلسل
في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق باخر
لا الى نهاية فان قيل ذلك انما يتصور فيما له مادة وما سوى العالم ليس له مادة قلنا لا نسلم
ذلك اذ قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو
شرط لحدوث العالم الجسماني فلا يتم الاستدلال على قدمه فان قالوا كل حادث مادة يكون
هذا رجوعا الى ما ادعوه اولا انتهى وهذا هو الالزام الجامع والادب النافع من اجزاء
العالم اي افراد العالم على ما يدل عليه قوله من افراد العالم ولعله انما عبر به اقتفاء بظاهر
ما ورد في عبارة بعض المشايخ حيث قال ههنا العالم بجميع اجزائه محدث في التعبير بالاجزاء
ثم بالافراد اشارة الى تحرير مرادهم بان مرادهم باجزاء العالم افراده او اشار به الى انه لا فرق
بين الاجزاء والافراد في مثل هذا وقال الامام حجة الاسلام ما حاصله ابطال سندهم القائل

بناء على ان الاشخاص متناهية
ببرهان التطبيق فيلزم حدوث
الانواع والاجناس قطعا ١٢

القائل بجواز ان يقع التسلسل في الامور المتعاقبة بواسطة حركة ذات جهتين في منع الجريان بان يقول لا يجوز
ان يكون الحركة الدورية واسطة في صدور الحوادث عن القديم اذ لو كانت واسطة فاما ان تكون تلك
الواسطة من جهة انها ثابتة دائمة ازلا وابدا وهي الحركة بمعنى التوسط وقد قالوا انها صفة واحدة
شخصية موجودة في الخارج دائمة في الفلك ازلا وابدا واما ان تكون من جهة انها متجددة متصرمة
مثل الدورات المتعاقبة بان يكون كل دورة معينة منها واسطة بين القديم والحوادث المعينة في صدورها
عنه والكل باطل اما الثاني فلانا ننقل الكلام الى سبب تلك الدورة المعينة التي كانت واسطة في صدور
الحوادث عن القديم وهكذا فيلزم التسلسل باعتبار كل دورة واما الاول فلان تلك الحركة قديمة بالشخص
عندهم فلو كانت واسطة في صدور الحوادث عن القديم فبعد كون احد الامرين لازما هناك اما قدم
الحادث واما حدوث القديم وهو محال بداهة يلزم ح تخلف المعلول عن العلة التامة والرجحان لان كون
تلك الحركة واسطة في الصدور ح ثابت في جميع الاحوال والاوقات لانها حركة مستمرة متماثلة الاجزاء
المفروضة فيها بالحقيقة فتخصيص بعض الحوادث ببعض الاحوال دون بعض وببعض الاوقات دون
بعض يستلزم الرجحان بلا مرجح وتخلف المعلول عن علته التامة وهو محال قطعا ولما امتنع كون الحركة
واسطة في الصدور بطل سندهم المذكور وانما وصف الامام قوله مستمر بقوله متشابه الاجزاء متخالفة
بالحقيقة يكون كل جزء منها واسطة في صدور حادث معين عن القديم لما بينهما من المناسبة التامة
بحيث لا يلزم فيه الرجحان بلا مرجح ولا التخلف بناء على كون ذلك الجزء علة لذلك الصادر المعين
فدفعه بهذا الوصف وحاصله ان تلك الحركة صفة شخصية لا اجزاء لها متخالفة بالحقيقة اذ قد ثبت
عندهم ان الفلك بسيط اي لم يتركب من اجسام مختلفة الطبايع فكذا الحال في عوارضه من الحركة
وغيرها فاذا كانت اجزاؤها المفروضة متماثلة بالحقيقة كما هو عندهم كانت واحدة قطعا وقد ثبت
عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا يجوز ان يكون تلك الحركة واسطة في صدور الحوادث
في الاوقات المتفاوتة والاحوال المتخالفة والا لزم الرجحان بلا مرجح لاستواء نسبة الحوادث
الى جميع اجزائها المفروضة فظهر من هذا ان المراد بالاجزاء ههنا هي الاجزاء الفرضية لا الاجزاء
بالفعل والا فكيف تكون صفة واحدة شخصية كما حققوا فليس لها اجزاء ولا جزئيات وان كان
يمكن اعتبارها بحسب اجزاء الجسم المتحرك وقد اشار اليه شارح التجريد حيث قال لا اجزاء لها في امتداد
المسافة وان كان لها اجزاء بحسب اجزاء الجسم المتحرك فلا شك انها ح اجزاء اعتبارية مفروضة
وكلام الامام ههنا مبني على مسلكهم قطعا فلا وجه لما قيل من ان الحركة بمعنى التوسط لا تقبل القسمة
اصلا فمعنى تشابه الاجزاء هو ان لا يكون الاجزاء متخالفة سواء كان لها اجزاء ولم تتخالفا ولا يكون
لها اجزاء اصلا انتهى لان السؤال المذكور غير وارد على ما حررناه وان جوابه مخالف لتحقيقهم حيث

بلا مرجح م

لانها لو كانت متخالفة الاجزاء م

اثبات يكون لها اجزاء هذا ثم انك قد عرفت ان المراد من التشابه هو التماثل في الحقيقة على ما هو
حال الفلك وعوارضه فلا وجه لما قيل ايض من ان معناه عدم اختلافها بالسرعة والبطوء لان الاختلاف
بالسرعة والبطوء انما يتصور في الحركة بمعنى القطع ولا يتصور ههنا فلا وجه لنفيها عنها اذ لا احتمال
لها ههنا لا يقال معنى عدم الاختلاف ح عدم اختلافها في اقتضائها السرعة والبطوء ولا شك ان
السرعة والبطوء وان لم يكونا من شان هذه الحركة لكن هذه الحركة لكونها راسما للحركة بمعنى القطع
يحتمل ان تقتضي السرعة والبطوء فلا بد لنفي هذا الاقتضاء حتى يتم غرض الامام فلذلك نفاه لانا
نقول الاجزاء المتماثلة كما لا تختلف في السرعة والبطوء كذلك لا تختلف في اقتضائها اياها والا لكان المقتضي
للسرعة غير المقتضي للبطوء فيلزم ان لا يكون الاجزاء متماثلة وهو خلاف المفروض بل خلاف ما عندهم
واما ما قيل ان اجزائها عند المنطقة تقتضي السرعة وعند القطبين تقتضي البطوء فللنفي المذكور
وجه وجيه فليس بشيء لان ذلك الاختلاف لم يحصل هناك من الاجزاء بل حصل من المحل والجسم المتحرك
ضرورة انه لو فرض كل من المنطقة والقطبين محلا لاخر يكون الحركة على حالها ايض فكما لا اختلاف
فيها بالسرعة والبطوء لا يتصور فيها اختلاف في اقتضائها اياهما حتى يصح النفي بهذا الاعتبار فيصح
وحمل كلامهم عليه وانما قررنا قوله انها مبداء الحوادث من حيث انها مستمرة اه بقولنا اما ان تكون
واسطة في صدوره اه لان ظاهره مخالف لما عندهم مشهورا وتحقيقا لانهم اسندوا الحوادث
في مشهورهم الى العقل العاشر وفي تحقيقهم الى المبداء الاول ولم ينقل عن احد منهم انهم اسندوا
الحوادث الى الحركة الدورية لكنها لكونها سببا للصدور اسند الحوادث اليها على طريق الاسناد الى
السبب فعلى هذا معنى قوله فكيف صدر عن مستمر متشابه الاجزاء فكيف تكون تلك الحركة واسطة
في الصدور كما في ابنت الربيع البقل هذا بقي انه قيل انما ابطل الامام سند الخصم في الواقع لجواز استناد
الحوادث المتعاقبة الى غير الحركة كاستنادها الى تعلقات متعاقبة لارادة قديمة او تصورات متعاقبة
لامر مجرد الكنهم لما لم يجوزوا استنادها الى غير الحركة كان سندا مساويا بل لازما لسلسلة الحوادث
الغير المتناهية عندهم فيفيد ابطاله الزامهم فهذا الاعتراض من الامام جواب الزامي لا تحقيقي فلا يرد
انه ابطال للسند الاخص انتهى واقول قد تقرر في فن الآداب ان ابطال السند الاخص انما يفيد بما يساوي
المقدمة الممنوعة لكان ابطاله نافعا وههنا ليس كذلك لان الامام ابطل سندهم بان لزم التسلسل فباي سند استندوا
ههنا يكون الابطال المذكور تاما فيه الا يرى انهم لو استندوا ههنا بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة
كاستنادها الى تعلقات متعاقبة او تصورات متعاقبة لامر مجرد يكون اعتراض الامام واردا
عليهم ايض فلا وجه لجعله جوابا الزاميا لدفع الايراد المذكور لان ابطال السند الاخص بمثل هذا
الابطال نافع كما حققناه نعم في الجواب المذكور الزام لهم فيما ذكروه من استناد الحوادث اليها اما باعتبار

باعتبار دوامها واما باعتبار تجددها مع ان مذهبهم انما هو الثاني قطعا لعرق شبهاتهم والا فالجواب المذكور
تحقيقي قطعا ولا يلزم من وجوه الالزام عليهم بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة في مجموع العالم باستنادها
الى تعلقات متعاقبة لارادة قديمة او تصورات متعاقبة لامر مجرد كما سبق نبذ منه من الشارح فكيف يكون
جواب الامام ههنا تحقيقيا لانا نقول هذا يدل على ما ذكرناه قطعا لان مقام الالزام غير مقام التحقيق فهم
في ذلك المقام الزموا عليهم وههنا اوردوا كلاما تحقيقيا بحيث يبطل تجويزهم المذكور الذي اوردوه في مقام
الالزام والحق ان جواب الامام جواب تحقيقي وان خص ظاهرا لما ذكروه من الحركة السرمدية هكذا ينبغي ان يفهم
هذا المقام فكيف صدور من مستمر متشابه الاجزاء شيء في بعض الاوقات اي لا يجوز الصدور المذكور
والا لزم الرجحان بلا مرجح وتخلف المعلول عن العلة التامة كما سبق فهو كناية عن نفي الصدور بل عن نفي
امكانه ومثل هذه العبارة شايعة في هذا المعنى فلا يرد ما قيل ان الحركة المستمرة كيفية لا تتصف
بكيفية اخرى فكيف يسند اليها الصدور المنفي باعتبار الاستفهام الانكاري والحال ان ذلك الصدور
المنفي مستلزم لوجود كيفية من الكيفيات المستمرة على ان الكيفية المستفادة من النفي المذكور
كيفية لغوية التي يجاب بها عن السؤال بكيف وهي لا يجب ان يكون كيفية مصطلحة بمعنى مقولة
الكيف مع انه لا بأس في اتصاف الكيفية بكيفية اخرى بناء على جواز قيام العرض بالعرض عندهم
هذا والحق انه كلام خال عن التحصيل لان الصادر ههنا غير المصدر وما هو من مقولة الكيف انما هو
الثاني وما يتصف بالكيفية المستفادة من النفي المذكور على تقدير تسليمه انما هو الصادر كما لا يخفى
على الماهر فما سبب تجددها في نفسها استفهام حقيقي عن جنس سبب [illegible] التجدد والحادث
من اجزاء الحركة بانه حركة ايض او شيء اخر والا فلا يستفهم عن احتياجه الى مطلق السبب كما يدل
عليه قوله فيحتاج الى سبب اذ لا بد لكل حادث موجود من علة حادثة لاستحالة ترجح احد طرفي الممكن
من الوجود والعدم بنفسه وليس تلك العلة نفس تلك المتجدد لاستحالة علية الشيء لنفسه بل هي امر
اخر لا محالة وليست تلك العلة غير الحركة لاستلزامه خلاف المفروض وخلاف ما عندهم ايض من كون
مبداء الحوادث لا يكون غير الحركة على انه يلزم التسلسل في الاسباب ح ايض فاذن علة الحركة السابقة
عليها وننقل الكلام اليها فيلزم التسلسل في الحركات السابقة عليها هذا هو المطابق لظاهر كلام الامام وهو الذي
بنى الاعتراض الاتي عليه وما قيل في التقرير انهم ان قالوا سببه الحركة الحادثة
مع ذلك الجزء المتجدد فقد احتاج الحركة الى حركة اخرى وننقل الكلام اليها فيلزم التسلسل في الحركات الغير المتناهية
المرتبة المجتمعة مع الجزء المتجدد في الوجود كما هو ظاهر كلامهم الامام [illegible]
[illegible] وتلخيص كلام الامام انهم جعلوا سلسلة
الدورات الغير المتناهية معدات واسبابا لسلسلة الحوادث العنصرية وغفلوا عن ابطال نفس

تلك الدورات فانها حوادث متعاقبة تحتاج فى حدوث كل دورة منها الى اسباب اخر فيلزم التس باعتبار كل
دورة معينة هذا اورد على الامام ان الاجزاء للحركة بمعنى التوسط فى امتداد المسافة وانما الجزء المتجدد
للحركة بمعنى القطع وهى امر موهوم لا وجود له وكذا اجزاؤه المتجدد فلا يحتاج الى سبب وايضا الحركة بمعنى القطع
متصلة فى نفسها ليس لها اجزاء محققة بل فرضية كاجزاء المتصل القار فلا يحتاج شئ من تلك الاجزاء الى
سبب وما قيل فى الجواب من ان الحكماء لم يجعلوا نفس اجزاء الحركة بمعنى القطع معدات لسلسلة الحوادث
العنصرية بل لوازمها الموجودة فى الخارج بل المرئية من الاتصالات الفلكية كالاجتماع والمقابلة والتثليث
والتربيع الواقعة بين الثوابت حيث اثبتوا للكواكب فى هذه الحالات تاثيرات متخالفة فى العنصريات بالاستعدادات
المتفاوتة تقرير الامام ايضا اثبات التس فى اسباب تلك الاتصالات الحادثة الموجودة فى الخارج المنفصل
بعضها عن بعض ولو سلم ان مراده نفس الحركة فالحركة بمعنى القطع ليست بموجودة فى الخارج مع وصف
الامتداد لا مطلقا كيف وقد خرج اجزائه الى الفعل متعاقبة وسيجئ من الشارح ان ما وجد اجزاؤه متعاقبة
له نحو اخر من الوجود الخارجى فليس بشئ اما الاول فلان الانارة المخالفة فى العنصريات وان كانت عندهم بتاثيرات
الكواكب فى الحالات المذكورة من الاتصالات والاقترانات والمقابلات بانواعها لكن لا شك ان تلك
الحالات انما تحصل للكواكب والافلاك بحركاتها المتخالفة المتجددة المستديرة السرمدية فلا معنى
لاثبات التس فى تلك الحالات بل اثباته ليس الا فى نفس الحركة السرمدية المتجددة كما اشار اليه الامام
فح يرد الاعتراض المذكور قطعا واما الثانى فلانه اذا سلم كون الحركة بمعنى القطع غير موجودة فى
الخارج مع وصف الامتداد كيف يزعم ان اجزائه خرجت الى الفعل متعاقبة لان الحركة بمعنى القطع انما
هو الى وصف الامتداد بل هى عبارة عن الامتداد الوصفى فاذا قطع النظر عن ذلك الوصف لا يبقى لها وجود
اصلا فضلا عن كون اجزائه خارجة الى الفعل متعاقبة بل الجواب عن الاول هو ان الحركة بمعنى القطع وان
كانت موهومة عندهم لكنها ليست من قبيل ما يفترضه العقل بطريق الاختراع كزوجية الثلثة مثلا
بل هى من الصفات الواقعة فى نفس الامر وان لم تكن موجودة فى الخارج بناء على ان لها راسها موجودا
فى الخارج يرسمها فى الوهم وهو الحركة بمعنى التوسط المسماة فى الفلك بالآن السيال ولا شك ان كل
حادث ولو فى نفس الامر يحتاج الى السبب وعن الثانى ان الاجزاء الفرضية موجودة فى ضمن وجود الكل
فلها نحو من الوجود المقابل للعدم وهذا القدر يكفى فى احتياج كل جزء مفروض هناك الى سبب وما قيل
عليهما اولا ان الحركة غير الموجودة فى الخارج لا تكون معدة مؤثرة فى عالم العناصر ولا سببا
قريبا لتاثير الكواكب بل القريب هو الاتصالات وثانيا بان الاجزاء الفرضية اذا كانت موجودة فى ضمن
وجود الكل لا بوجودات مستقلة لم يكن تلك الاجزاء حادثة بل قديمة لان وجود الكل قديم فمدفوع
اما اولا فلان الحكماء قائلون بتوارد الاستعدادات الغير المتناهية على الهيولى العنصرية مع ان

بالنظر

ان تلك الاستعدادات علة معدة بعضها لبعض وغير موجودة فى الخارج والحق ان الوجود النفس الامرى
يكفى فى كون الشئ علة معدة للاخر ثم ان السبب القريب لتاثير الكواكب وان كان هو الاتصالات لكن
لا شك ان السبب القريب لتلك الاتصالات هو الحركات الفلكية ليس الا واما ثانيا فلانا لا نم ان تلك
الاجزاء اذا كانت موجودة فى ضمن وجود الكل لم يكن تلك الاجزاء حادثة اذ الكلام فى كل واحد من الاجزاء
المفروضة ولا شك ان الاجزاء مع كونها عين الكل يحتاج كل منها الى سبب على ان ذلك مؤيد لمطلوبنا
الذى هو لزوم التس لهم ح فتبصر واعترضه جواب عن ابطال السند المذكور باختيار الشق
الثانى من ترديد الامام وتسليم لزوم التس فى الاسباب ومنع استحالته مستندا بان التس اللازم
من الاحتياج كل متجدد الى سبب كما اشار اليه الامام هو التس فى الامور المتعاقبة لا فى الامور المجتمعة
اذ يبين جنس ذلك السبب بان يكون سبب كل متجدد لاحق متجدد اخر سابق عليه بان يكون كل دورة
سابقة علة معدة للدورة اللاحقة فغاية ما لزم ههنا التس فى الامور المتعاقبة لا المجتمعة انتهى
وذلك لان الامام كما سئل عن جنس السبب حكم بالاحتياج اليه فاذا كان كل متجدد محتاجا الى السبب
يلزم التس ههنا قطعا فلا حاجة فى تقرير الاعتراض الى بيان جنس السبب قلت التجدد اه جواب
عن الاعتراض السابق باثبات الذى هو استحالة التس اللازم بتحرير ان مراد الامام من التس
اللازم ههنا هو التس فى الامور الموجودة المرتبة المجتمعة الذى هو الح عند الكل وذلك بان
يقال لا يجوز ان يكون مبدا الحوادث الحركة من حيث تجددها الذى هو عبارة عن انقضاء شئ
وحدوث شئ اخر واذ كان التجدد فكلام الامام يحتمل اثبات التس فى كلا طرفى الوجود والعدم
وان كان المتبادر اثبات التس بالنظر الى وجود الحادث لكن لما كان اثباته بالنظر الى عدم
الحادث اقوى لانه قاطع لعرق شبههم مع ما فيه من الرد على ان عدم الحركة لا يحتاج الى علة كما هو
صريح كلام بعضهم تعرض الشارح لاثبات التس فى هذا الجانب ولا ثم اشار بقوله والحاصل
الى اثبات التس فى كلا الجانبين هذا وبالجملة لا يجوز ان يكون مبدا الحوادث الحركة من حيث تجددها
اذ لو جاز يلزم عدم جزء من الحركة وكلما عدم جزء من الحركة يلزم التس فى الامور المرتبة المجتمعة فى ذلك
الحال ~~كما لزم ذلك فى حال وجود الحادث كما سيجئ التصريح بكليهما~~ ينتج انه اذا عدم جزء من الحركة
يلزم ذلك التس الح اما الصغرى فظ اذ لو لم ينعدم جزء من الحركة لم تكن متجددة وقد فرضناه
واما الكبرى فلما بينه بقوله فلا بد لعدمه من علة قال الفاضل المحشى ههنا بحث شريف يحتاج
المقام اليه وهو ان ما ذكره الشارح لا تعلق له بقدم العالم ولا بحدوثه ولا بجواز التس فى الامور
المتعاقبة وعدم جوازه ولا بتوسط الحركة فى صدور الحوادث عن القديم وعدم توسطها
بل هو جار على كل تقدير فى امتناع عدم جزء من الحركة بل فى امتناع عدم كل حادث بان يقال مثلا

فاندفع ما قيل ان الامام سئل عن جنس السبب فالالزام على المجيب لا اعتراض الامام

عبارة عن الامرين الوجودى والعدمى

لايجوز ان يكون زيد معدوما بعد وجوده اذ لو عدم فلابد لعدمه من علة حادثة وتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او كلاهما والكل مستلزم للتسلسل في ذلك الحال بل في حال وجوده ايضا بهذا التقرير فلو صح
هذا الدليل يلزم ابدية كل حادث مع ان بعضه ينعدم بعد وجوده قطعا بل يلزم امتناع وجود كل موجود مع
بداهة وجوده لكن هذا لايضر الامام ولا لغيره من المتكلمين اذ لا يلزم شيء من المحالات لهم بناء على ما قدمه من ان
تعلق الارادة في الازل كاف في صدور الحوادث عن القديم في اوقاتها من غير لزوم تسلسل ولا ابدية شيء من الحوادث
ولا امتناع بوجودها وانما ذلك على الحكماء القائلين بانه لا يمكن صدور الحوادث عن القديم الا بواسطة
الحركة لانه اذا كان الامر كما زعموا فكما يلزم التسلسل هاهنا كما بسطه يلزم ابدية الحوادث بل امتناع وجودها
فغايته تضاعف المحالات اللازمة لهم وذلك مؤيد لمطلوبنا انتهى منقحا فيه بحث لانا لا نسلم ان هذا الكلام لا تعلق
له بعدم جواز التسلسل ولا بتوسط الحركة في صدور الحوادث عن القديم اما الاول فظ واما الثاني فلانه لو لم
يكن الحركة واسطة في صدور الحوادث عن القديم يكون الكل مستندا اليه تعالى عندهم من غير لزوم محذور هاهنا
كما عند المتكلمين وانما الفساد منشأ من كون الحركة واسطة في الصدور ومن حيث انه نقل الكلام الى كل بدوره
وجودا وعدما فلزم التسلسل بخلاف ما اذا لم يكن الحركة واسطة في الصدور فح يكون كل معلول مستندا
الى الباري القديم فالحق ان هذا البرهان قائم على بطلان كون الحركة مبدأ الحوادث وان استلزم
فسادا اخر على ذلك التقدير ايضا فجعله من قبيل المغالطات العامة الورود لا يليق بمنصب الشارح ولا بكعب
الامام تعالى ثم قال ويرد على الشارح ايضا ان الظاهر في نصرة الامام ان يقول اذا حدث جزء من الحركة
فلابد لذلك الحادث من علة حادثة وتلك العلة اما حركة حادثة معه او غير الحركة وعلى الثاني يبطل الحصر
الواسطة مع انه يستلزم التسلسل وعلى الاول تنقل الكلام الى تلك الحركة الحادثة فيلزم التسلسل في تلك
الحركات المجامعة للحركة مع الحركة الاولى في الوجود المترتبة على ما اشرنا اليه وعلى هذا يندفع الاعتراض
السابق عن الامام ايضا لان كلامه في العلة الحادثة الموجودة مع ذلك الجزء لا قبله كما في الجزء السابق
المعد هذا ولا يخفى ان يقول لزوم التسلسل في حال عدم الحركة في غاية الخفاء فلذلك تعرض به على انه يرد عليه
انه لا يجوز ان يكون علة ذلك الجزء الحادث عدم الحركة السابقة عليه اذ لا ينكر مدخلية العدم في العلية
فما ذكره الشارح في نصرة الامام مقبول عند الكرام ثم ان احتياج وجود الجزء من الحركات الحادثة الى
العلة مما لا خفاء فيه لاحد فلا حاجة الى التعرض به بخلاف احتياج عدم ذلك الجزء الى العلة فانه في غاية
الخفاء حتى ذهب صاحب التحصيل الى عدم احتياج عدم الحركة الى العلة حيث قال ولولا ان في الاسباب ما يعدم
لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تفوت انتهى فلذلك تعرض الشارح
باحتياج عدم الحركة الى العلة واجرى البرهان على ذلك وان لم يتفطن ذلك المحشي لمراد صاحب التحصيل
وغرض الشارح من تصوير الكلام في جانب العدم وبنى على ذلك الفهم الفاسد منعا قويا هاهنا من جانب

من جانب الحكماء على الشارح كما زعمه واشار الى انه يمكن حمل مراد المعترض عليه بحيث يندفع هاهنا كلام الامام ولا يتم
نصرة الشارح والكل نشأ من حمل كلام صاحب التحصيل على خلاف مراده وعدم التفطن لسوق كلام الشارح
المحقق ونشير الى ما اعانه للحكماء مفصلا او مجملا فهم من كلام صاحب التحصيل والى ما فيه من وجوه البحث
فانتظر فلابد لعدمه اي لعدم الحادث من علة حادثة عند حدوث ذلك العدم ولو كانت تلك
العلة الحادثة شرطا او ارتفاع مانع ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من الوجود والعدم لا يقال
فلم لا يجوز ان يكون العلة لذلك العدم ذات ذلك الجزء المتقدم لانا نقول لا يجوز ذلك لا لانه لو كان
ذاته علة لعدمه لكان ممتنعا بالذات فلا يكون موجودا اصلا مع انه موجود قبل ذلك العدم لان
الممتنع بالذات ما كان ذاته علة للمطلق العدم لا للعدم الخاص الذي هو العدم بعد الوجود بل لان الذات
لو كانت علة لذلك العدم لزم عدم انفكاكه عنه لامتناع تخلف المعلول عن العلة فيلزم ان يكون في حال
اتصافها بالوجود متصفا بالعدم وانه اجتماع النقيضين وكذا نقول لو كانت الذات علة لذلك
العدم يلزم ان يكون قبل وجودها متصفا بالعدم في الزمان الذي وجد بعد العدم وهذا خلف خال
عن التحصيل وكذا ان نقول لو كانت الذات علة له مع ان عليتها له بشرط وجودها المعدله يلزم ان يكون
الشيء مشروطا بنقيضه والكل متقارب المآل واشار بهذا الكلام الى رد ما يستفاد من كلام
بعض الفضلاء المستفسر من كون هذا العدم غير محتاج الى علة لان الحركة بمعنى القطع لما كانت متجددة منقضية
بل عبارة عن التجدد والتقضي لا يحتاج في عدمها الحادث وتقضيها الى علة حادثة وان كانت في وجودها
الحادث محتاجة الى علة وهو المستفاد من كلام بهمنيار في التحصيل حيث قال ولولا ان في الاسباب
ما يعدم لذاته لما صح وجود الحادث وهي الحركة التي لذاتها وحقيقتها تفوت اذ ليس مراده الحركة بمعنى
التوسط لانه صحة قديمة شخصة صادرة عنه تعالى ايجابا ولا ان مراده ان ذات الحركة بمعنى التوسط تقتضي
لذاته عدم الحركة بمعنى القطع على ما توهم بعضهم وبنى البحث الطويل هاهنا عليه ~~لانه مبني عليه قطعا~~ لان
كلامه انما هو في كون بعض الاسباب فائتا لذاته ومنعدما مع قطع النظر عن غيره ولو كان مراده ذلك
لكان الفوت والانعدام بما يكون خارجا عنه لازما له ففهم هذا المعنى من كلام صاحب التحصيل فاسد
مراده ليس الا ما ذكرناه فلذلك بنى الاستدلال عليه كما حققناه اذا عرفت هذا فاعلم ان بعض الناظرين
هاهنا بنى على هذا الفهم واورده على الشارح من جانب الحكماء منعا ووصفه بانه قوي لا مدفع له مع انه اوهن
من بيت العنكبوت لا يخفى فساده على من له ادنى تأمل قال ما حاصله انا نختار الشق الثالث ونمنع
لزوم التسلسل مستندا بانه يجوز ان يكون الحركة بمعنى التوسط القديمة بالتشخص عندهم المقتضية
لتجدد اجزاء الحركة بمعنى القطع علة موجبة لعدم كل جزء بشرط وجوده ووجود كل جزء بشرط عدم
سابقه فعلى هذا يكون العلة مجموع المركب من الحركة بمعنى التوسط ومن الشرط الوجودي ومن الشرط

العدمى لذلك العدم او الوجود وبيان ذلك انهم زعموا على سطح الفلك دوائر من جملتها منطقة البروج وهى مشتملة
على نقط غير متناهية ومن جملتها دائرة الميل وهى دائرة عظام مارة بقطبى معدل النهار وبجزء من منطقة
البروج او بكوكب من الكواكب على ما اشار اليه المص فى المواقف فلو فرضنا حدين من دائرة الميل وفرضنا ان نقطة
من تلك النقطة خرجت من احد الحدين وتوجهت نحو الاخر فتلك النقطة تقتضى الحركة بمعنى التوسط لانها
فى كل آن يفرض فى موضع اخر بحيث لا يستقر فى موضع اكثر من آن لامتناع تخلل السكنات بين اجزاء
الحركة عندهم فما دامت بين الحدين لا توجد الحركة بمعنى القطع بينهما بتمامها بل يوجد بعض اجزائها وانما توجد بتمامها
فى آن الوصول الى الحد الثانى ولا تستقر هناك فى اكثر من آن بل تتجاوز ذلك الحد وتشرع فى اجزاء جزء اخر
من الحركة بمعنى القطع فظهر ان كل جزء من اجزائه المفروضة فيما بين الحدين فوجوده بتمامه آنى لا زمانى وان
كان خروج جميع اجزائها تدريجيا وان المقتضى لعدم كل جزء من اجزاء تلك الحركة بشرط وجود الآنى
والمقتضى لوجوده التدريجى والآنى لبشرط عدم سابقه انما هو الحركة بمعنى التوسط كما اشار اليه
صاحب التحصيل حيث قال ولولا ان فى الاسباب ما يعدم لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو
الحركة التى لذاتها وحقيقتها تفوت اذ ليس مراده ان ذات الحركة بمعنى التوسط تقتضى عدمه الطارى
لانها قديمة عندهم لا يتصور فيها فوت ولا ان ذات الحركة بمعنى القطع تقتضى عدمها والا لزم اجتماع
الوجود والعدم او ما هو قريب اليه بل مراده ان ذات الحركة بمعنى التوسط تقتضى عدم الحركة بمعنى
القطع المفروضة بين حدين معينين ثم نقول لما لم يكن اقتضاء الحركة بمعنى التوسط تلك
الاجزاء المتعاقبة من الحركة بمعنى القطع الا بواسطة استعدادات متعاقبة على مادة الفلك
لما زعموا ان كل حادث مسبوق بمادة فلهم ان يختاروا ههنا ان عدم ذلك الجزء لعلة حادثة هى
مجموع الحركة بمعنى التوسط وعدم امر موجود هو استعداد مادة الفلك لذلك الجزء اذ قد زال
ذلك الاستعداد بمقتضى الحركة بمعنى التوسط فزال الجزء فكون ذلك العدم عدم جزء من اجزاء
علة مسلم لكن لزوم التسلسل المحال ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم ينته السلسلة الى الحركة بمعنى التوسط
القديمة بان تكون مقتضية لعدم كل الاستعدادات الغير المتناهية على مادة الفلك ولا
محذور فيه عندهم نعم لذلك الجزء المنعدم اجزاء غير متناهية بحسب انقسام المسافة بين الحدين
لكنه تسلسل فى الامور المتعاقبة وتسلسل بمعنى لا تقف عند حد وذلك جائز اتفاقا انتهى وفيه
بحث اما اولا فلانه لا حاجة فى تقرير المنع المذكور الى هذه المقدمة الرياضية بل يكفى ان يقال لم لا يجوز
ان يكون الحركة بمعنى التوسط المقتضية لتجدد اجزاء الحركة بمعنى القطع علة لوجود كل جزء
بشرط عدم سابقه ولعدم كل جزء بشرط وجوده فغاية ما لزم ههنا تسلسل الاستعدادات
المتعاقبة على مادة الفلك ولا محذور فيه عندهم واما ثانيا فلانه لو سلم الاحتياج الى ما ذكره

استعداد حادث بشرط وجوده ووجود
كل استعداد بشرط عدم الاستعداد
السابق فغاية الامر لزوم تعاقب م

ذكره لكنه غير وارد ههنا لان الامام اشار الى دفع امثال هذه الاحتمالات بما اورده فى الشق الاول لان تلك
الاستعدادات اذا كانت منتهية الى الحركة بمعنى التوسط كما زعمه فاما ان تكون متخالفة الاثار او لا وعلى الثانى
يلزم ان لا يكون الحركة بمعنى القطع متجددة متخالفة الاثار وهو خلاف المفروض بل خلاف الواقع ايضا وعلى
الثانى لا يجوز استناد تلك الاستعدادات المتخالفة الى الحركة بمعنى التوسط التى هى صفة واحدة شخصية
والحق ان من لاحظ قول الامام سابقا فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء له لا يتصدى لمثل هذا الكلام
وان مراد الامام من هذا الكلام انما هو ابطال كون الحركة بمعنى التوسط راسما للحركة بمعنى القطع الذى
هو مبدأ الحوادث عندهم كما زعموا واما ثالثا فلان هذا الكلام لا يرتضيه الفلاسفة ومراد صاحب
التحصيل من قوله ولولا ان فى الاسباب ما يعدم لذاته لما صح وجود الحادث وهى الحركة التى لذاتها وحقيقتها
تفوت ليس ما فهمه من ان الحركة بمعنى التوسط تقتضى عدم الحركة بمعنى القطع حتى يكون اشارة فى
كلامهم لمثل هذا الاحتمال الذى اورده اذ يابى عنه هذا التوجيه كلامه وعبارته بل مراده ان ذات
الحركة بمعنى القطع تقتضى عدمه الطارى لا بمعنى ان ذاته علة لعدمه والا لزم اجتماع الوجود
والعدم او كون الشئ مشروطا بنقيضه كما حققناه بل بمعنى ان عدمه الطارى لا يحتاج الى علة وهو
الموافق لما زعموا من كون الحركة بمعنى التوسط راسما موجودا اذ لا معنى لكونه راسما للعدم فما ذكره
اعانة لهم لا يوافق مسلكهم بل تلخيص كلامهم ههنا ان الحركة بمعنى التوسط لكونه راسما موجودا للحركة بمعنى
القطع يحتاج وجود كل جزء من اجزاء الحركة بمعنى القطع الى علة هو الحركة بمعنى التوسط لكونه راسما
له لكن لما لم يكن بينهما تغاير فى الخارج لم يعتبروا العلية بينهما والتغاير بينهما انما يطلب بنظر فى تقدم
اجزاء الحركة بمعنى القطع ضرورة ان الاول لكونه قديما عندهم لا ينعدم بخلاف الثانى فعدم كل جزء
من اجزاء الحركة بمعنى القطع غير مستند الى ذلك لعدم كونه راسما له فذلك العدم لا يحتاج الى علة فلا
يلزم التسلسل المحال فغاية ما لزم هو التسلسل فى الامور المتعاقبة ولو كان ذلك العدم مستندا الى الغير لزم
التسلسل المستحيل هنا قطعا وهذا مراد صاحب التحصيل من قوله لما صح وجود الحادث فلذلك تعرض الشارح
المحقق لذلك العدم وجزم بانه لا بد له من علة والزم التسلسل المستحيل لهم قطعا واما رابعا فلان ما اشار
اليه من كون الاستعدادات الغير المتناهية بين الحركة بمعنى التوسط وبين ذلك الجزء من الحركة بمعنى
القطع غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد غير مسلم لانه ان بنى ذلك على كون المسافة بين الحدين
المفروضين متناهية يلزم كون تلك المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى وذلك مما لا يقولون به وان بنى على
امر اخر فليبين على انه ينقل الكلام الى سبب كل استعداد حادث والى تخصيصه بجزء من الحركة بمعنى القطع
دون جزء فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين اعنى الحركة بمعنى التوسط وذلك الجزء من الحركة بمعنى
القطع والحق ان الاستعدادات الغير المتناهية ولو كانت غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد لكن

وجود استعدادات (غير متناهية) هنا مبنى على كون الحركة بمعنى التوسط مقتضية اياها لذاتها و قد عرفت ان الامام
رحمه الله نفاه بحيث لم يبق للخصم من المتكلمين كصرير باب او كطنين ذباب   وتلك العلة اى تلك العلة
الحادثة عند حدوث ذلك اما امر موجود فى المرتبة الاولى واما عدم امر موجود فى تلك المرتبة ايض واما
مركب من هذين القسمين بان يكون بعض اجزائه امرا موجودا او البعض الاخر عدم امر موجود فى تلك المرتبة
والقرينة على تقييد هذه الاحتمالات بالكون فى المرتبة الاولى قوله وعلى الاول ننقل الكلام اه اذ الظاهر
منه ان المراد من قوله وعلى الثانى ومن قوله وعلى الثالث وعلى الثانى ننقل الكلام وعلى الثالث ننقل الكلام
فاندفع ما قيل ان موضع الشق الثالث بعد قوله وعلى الاول ننقل الكلام فلا يليق ايراده ههنا ثم ان
المراد من الامر الموجود اعم من ان يكون موجودا واحدا او اعم وكذا المراد من عدم امر موجود ومن المركب
اعم من ان يكون واحدا او اكثر لئلا يختل الحصر بما كان علة فى تلك المرتبة موجودين او ازيد او عدمى
موجودين او مركبين نحو فيه قوله اما امر موجود واما عدم امر موجود بالافراد بان يقول اما مفرد
هو امر موجود واما مفرد ~~هو امر موجود واما مفرد~~ هو عدم امر موجود ثم عممها لادخال هذه
الصور يجعل الاقسام على الجنس لم يصب لان هذه الصور لا تخلو عن التركيب فكيف يصح الادخال
وان كان مراده هو الافراد بالنظر الى الشق الثالث فالوجه ما اشرنا اليه واما الواسطة باختلاف
القسمين او الاقسام فيشير اليه الش ونحققه هنالك ان شاء الله تعالى فان قلت ان كان
المراد بالامر الموجود ما هو الموجود فى الخارج يخرج من الحصر ما هو الموجود فى نفس الامر لجواز
ان يكون العلة الحادثة امرا موجودا فى نفس الامر وان كان المراد منه ما هو الموجود فى نفس الامر
بناء على ما حقق من جريان برهان التطبيق والتضايف فى استحالة تسلسل ما دخل تحت الوجود
فى نفس الامر فلا يصح المقابلة بينه وبين الشق الثانى اذ الظاهر منه ما هو العدم الثابت فى
نفس الامر ايض كالقسم الاول اذ لو اريد منه العدم المحض لم يحتج الى علة ولا يكون علة لشئ
اخر ايض قلت المراد من الامر الموجود الامر الوجودى الذى لا يكون العدم جزءا منه بقرينة المقابلة
فان قلت انهم لا يجوزون استناد العدم الى امر موجود بل تقرر عندهم ان علة العدم عدم علة الوجود
وح يسقط الشق الاول فلا حاجة الى ابطاله قلت لا بأس بذكر الشقوق البعيدة استظهارا
كذا قال الش المحقق فى الموزجة اعلم ان الفاضل المحشى لغفوله عما ذكره الش كما نقلته ذكر فى
الشق الاول احتمالات ثلثة فى اثنين منها عدم العلة علة لعدم المعلول وفى الاخر منها عدم المعلول
علة لعدم العلة ولما ورد عليه ان قولهم عدم العلة علة العدم ينعكس الى علة العدم عدم العلة
فيلزم ان يكون فى جميع الاقسام عدم المعلول لعدم العلة دفعه بان قولهم المذكور لا ينعكس دائما اذ لو
كان عدم المعلول لعدم العلة التامة فلابد ان يكون بعدم شئ من اجزائه وينقل الكلام اليه فيلزم التسلسل

[illegible] عند اولى الالباب خارجا [illegible]

المقيد هو المنوع [illegible]

كلمة منه [illegible]

التسلسل ثم ذكر ان التسلسل اللازم ههنا هو التسلسل فى الامور الانتزاعية ولا استحالة فيه فالحق ان عدم المعلول
فى جميع الاقسام لعدم العلة وان قولهم المذكور ينعكس فى هذه المادة وان لم ينعكس كليا ولذا قالوا عدم
الوجود لا يستند الا الى العدم هذا ولا يخفى ان هذا الكلام لا طائل تحته ههنا وكله ظاهر لا منفعة له
بما اشرنا اليه مع ان ما ذكره فى القسم الثالث الذى قرره مخالف لما فى التجريد حيث قال وعدم المعلول
ليس علة لعدم العلة فى الخارج وان جاز فى الذهن لانه ان اراد بما ذكره اولا من ان عدم المعلول علة
لعدم العلة مطلقا او فى الخارج فمم وان اراد به ان عدم المعلول علة لعدم العلة فى الذهن فمسلم
لكنه غير مفيد ههنا اذ الكلام فيما هو العلة فى الخارج ثم ان ما ذكره اخرا من تحقيقه لا يقابله لان
مرادهم من قولهم المذكور ان عدم الوجود لا يستند الا الى العدم فى الخارج اذ لا مانع من كون عدم العلة
مستندا الى عدم وجود المعلول فى الذهن كما نقلناه انفا فان اراد بما ذكره فى القسم الثالث ان عدم
المعلول علة لعدم العلة فى الذهن فمسلم لكن لا يصح رده بما ادعاه من التحقيق فالحق انه ينبغى ان يطرح
هذا الكلام من البين لانه مع ما فيه كما ذكرنا لا فائدة له فى غرض الشارح   وعلى الاول ننقل الى
علة ذلك الامر الحادث فنقول لا بد لفيضان الوجود عليه من جانب المبدأ الفياض الموجب على ما زعمتم
من علة حادثة هو اما امر موجود ايض او عدم امر موجود او مركب منهما كما فى المرتبة الاولى من غير فرق
فان كانت امرا موجودا ننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى حتى يلزم التسلسل فى الموجودات المجتمعة المرتبة
يعنى اذا كانت العلة فى جميع المراتب الغير المتناهية امرا موجودا يلزم التسلسل فى الموجودات المجتمعة
فى الوجود فى زمان واحد هو زمان العلة الموجودة وزمان عدم ذلك الجزء من الاجزاء المرتبة
المتجددة وكذا الكلام فى قوله وعلى الثانى اه يعنى انه اذا كانت العلة الحادثة عدم امر موجود ننقل
الكلام الى علته فهى اما امر موجود او عدم امر موجود او مركب منهما كما فى المرتبة الاولى لكن اذا
كانت عدم امر موجود ننقل الكلام اليه مرة بعد اخرى فاذا كانت عدم امر موجود فى جميع المراتب
الغير المتناهية يلزم التسلسل فى الموجودات المرتبة المجتمعة التى هى هذه الاعدام اعدام لها وكذا
الكلام فى قوله وعلى الثالث اه يعنى انه اذا كانت العلة الحادثة مركبا من القسمين ننقل الكلام الى
علته فاما ان تكون امرا موجودا او عدم امر موجود او مركبا منهما وهذا هو المراد من قول الش
فلا بد ان يكون احد القسمين او كلاهما يعنى انه اذا كانت علة تلك العلة امرا موجودا فقط يلزم
ان تكون غير متناهية فى جميع المراتب وكذا اذا كانت عدم امر موجود فقط يلزم ان تكون غير
متناهية فى جميع المراتب وكذا اذا كانت مركبة منهما يلزم ان تكون غير متناهية فى جميع المراتب
ايض فلا فرق فى التقييد بقولنا فى جميع المراتب الغير المتناهية بين هذا القسم وبين القسمين
الاولين كما قررناه وان وهم الفاضل المحشى خلاف ذلك وزعم ان التقييد المذكور يأبى عنه تعميم الش

هنا وتلخيص المقام ان للعلة الحادثة في كل مرتبة ثلث احتمالات اما امر موجود واما عدم امر موجود
واما مركب منهما ثم انه فيما عدا المرتبة الاولى اما ان يكون العلة امرا موجودا الى غير النهاية فهذا هو الذي
اشار اليه اولا كما قررناه واما ان تكون عدم امر موجود الى غير النهاية فهذا هو ما اشار اليه ثانيا
كما قررناه واما ان تكون مركبا من امر موجود ومن عدم امر موجود الى غير النهاية فهذا هو الشق الثالث كالثاني والاول
واما ان تكون في بعض المراتب بعد المرتبة الاولى في كل من الاحتمالات الثلثة في علة الحادث
علة امرا موجودا وفي بعضها عدم امر موجود وفي بعضها مركبا منهما ثنائيين او ثلاثيا فهذه
احتمالات اربعة فح لابد ان يكون احد القسمين الواقع في السلسلة من الامور الموجودة
وتلك الاعدام او كلاهما غير متناه سواء كان تلك المراتب مركبة من الاثنين من الاحتمالات
الثلثة بطريق الاختلاط بان يكون العلة في بعض المراتب في سلسلة واحدة امرا موجودا وفي بعضها
عدم امر موجود فيها ايض وهكذا الى غير النهاية او في بعضها امرا موجودا وفي بعضها مركبا منهما
وهكذا او في بعضها عدم امر موجود وفي بعضها مركبا منهما وهكذا او من الثلثة بان تكون العلة في
بعضها امرا موجودا او في بعضها عدم امر موجود وفي بعضها مركبا منهما كل ذلك في سلسلة
واحدة فهذه هي الاحتمالات الاربعة لا نقدوها قد اشار اليها الش بقوله فح لابد ان يكون
احدهما كما قررناه لان الكلام بعد قوله وعلى الاول اه فيما عدا المرتبة الاولى ولا شك ان هذه
الاحتمالات الاربعة قائمة في كل من الاحتمالات الثلثة التي هي في المرتبة الاولى بالنظر الى ما فوقها
لكن الشارح اخذ لزوم التس في الاول والثاني بالنظر الى احتمال واحد منها وهو كون العلة
امرا موجودا في جميع المراتب في الاول وكونها عدم امر موجود في جميعها في الثاني ولم يأخذ هذا
التعميم فيهما لان لزوم التس على كل تقدير انما يظهر بعد بيانه في كل ما كانت العلة امرا موجودا
كما في الاول وعدم امر موجود كما في الثاني فبعد بيانه في هذين القسمين اشار الى لزوم التس
في جميع الاحتمالات في صور الاختلاطات كما في الثالث ولما كان الكلام ههنا في العدم اللاحق
كما حققناه فمتى كانت العلة امرا موجودا يجتمع ذلك الموجود مع جانب العدم ومتى كانت العلة
عدم امر موجود يجتمع ذلك الموجود مع جانب الوجود على ما يقتضيه قوله ضرورة ان ما لا يكون
وجوده علة لوجود شيء اه ومتى كانت العلة امرا مركبا يجتمع الموجودات مع الجانبين وبذلك
يظهر لزوم التس في الموجودات المجتمعة في الوجود اما في احد الجانبين او كليهما والحاصل ان في
العلة في المرتبة الاولى ثلث احتمالات وفيما فوقها في كل احتمال ~~اربع احتمالات ثنائية او~~
~~ثلاثية~~ لابد ان يكون احد القسمين في تلك الاربعة او كلاهما غير متناه ليظهر لزوم التس فا
لانفصال في الاحتمالات الثلثة في المرتبة الاولى حقيقي وفيما فوقها من تلك ~~الاربعة~~ السبعة انفصال

مركبا من امر موجود ومن عدم امر موجود

سبعة احتمالات ثلثة احادية وثلاثة ثنائية وواحد ثلاثي صح

انفصال خلوي فان المحقق اكتفى في الصورة الاولى وفي الثانية بواحد من تلك السبعة كما ذكرناه من كونه
وفي الثالث ابرز هذا التعميم لا يقال فكيف يصح قوله او كلاهما ح لانك جعلته شاملا لاحتمال المركب من اختلاط
الصور الثلثة في مراتب السلسلة لانا نقول ذلك المختلط الثلاثي ايض لا يخلو عن كلا القسمين كما لا يخفى
فظهر بهذا التحقيق والتقرير اندفاع ما قيل كان الواجب اذ بينه بعبارة اخرى اوضح مما ذكره لان ذلك
انما نشأ من عدم تقرير الكلام على وجهه على ان الوجوب الذي ادعاه موقوف على وجود المفاسد فيه ولن
يكون ذلك فاندفع ايض ما قيل الاولى والاوضح ان يقال فتلك العلة اما امر موجود او عدم امر موجود
او مركب منهما وعلى كل تقدير ينقل الكلام الى علة العلة مرة بعد اخرى فان كانت العلة في جميع المراتب
امرا موجودا فيتسلسل الموجودات في جانب العدم او عدم امر موجود فيتسلسل الموجودات في جانب
الوجود او مركبة منهما فيتسلسل الموجودات في الجانبين وان اختلط بعض هذه الاقسام ببعض
في مراتب سلسلة واحدة متداولة من احد الاقسام الثلثة فلابد ان يكون احد هذه الاقسام او
الاثنان منها او كل واحد من الثلثة غير متناهية فيلزم تس الموجودات اما في احد الجانبين او كليهما انتهى
لان هذا مبني على ما فهمه من المقصود في عبارة الش وليس كذلك بل عبارة الش مع وجازتها تفيد
هذا المرام بكماله كما حققناه ولخصناه بقولنا والحاصل وما اشار اليه هذا القائل ههنا في حواشيه
من انه ليس المراد بهذا الكلام الايراد على الش بل التنبيه المتعلمين على ان ههنا طريقا اوضح ليرشدوا
فليس بشيء لان ما فهمه في تقرير كلام الش لا يخ عن المفاسد مع ان كلامه ظاهر في الايراد ببيان القصور
في التقرير وبالجملة فبيان ان الش او جزوا اوضح مما ذكروه وان غفلوا عنه فيلزم التس في الموجودات
اه اي على تقدير ان يكون العلة في جميع المراتب الغير المتناهية عدم امر موجود بان يكون علة
عدم ذلك الجزء عدم امر موجود وعلة هذا العدم عدم امر موجود وهكذا في كل مرتبة يلزم التسلسل
في الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود في جانب وجود الجزء بناء على ان تلك الاعدام انما تكون
عللا مجتمعة على عدم ذلك الجزء اذا كان تلك الموجودات التي هذه الاعدام اعدام لها عللا مجتمعة
على وجود ذلك الجزء اذ لو لم يكن تلك الموجودات عللا مجتمعة على وجود ذلك الجزء لم يكن اعدامها
عللا مجتمعة على ذلك العدم فلم يلزم ~~ان تكون الموجودات المذكورة عللا مجتمعة على وجود ذلك~~
~~الجزء مجامعة للوجود~~ فلا يلزم التس المستحيل قطعا لا يقال لا حاجة الى هذا الاعتبار اذ الاعدام المذكورة
ليست اعتبارية محضة لانها لكونها عللا ومعلولات لابد ان يكون لها وجود في نفس الامر
فيكون التس فيها محالا لجريان البراهين فيها لانا نقول نعم لكن اعتباره في تلك الموجودات
اولى لكونها موجودات خارجية ح ولا ينازع احد في استحالة التس فيها بخلاف الاعدام
المذكورة وبهذا ظهر رجحان هذا الاحتمال ايض من الاحتمال الاول لان الموجودات المذكورة

فى الاحتمال الاول هى الثابتة فى نفس الامر كما حققناه واستحالة التسلسل فيها غير مسلم عند الخصم الا يرى انهم
جوزوا التسلسل فى الامور المتعاقبة مع انها موجودة فى نفس الامر لكن هذا غير مضر لان ايراده ههنا
انما هو للاستطراد وقد سبق تحقيقه   والحاصل انه لو كان فى البيان السابق نوع انتشار
وهو ظاهر ونوع قصور من حيث انه مقصور على بيان العلل للعدم اللاحق ومن حيث ان الحصر
السابق قاصر لاحتمال ان يكون علة ذلك العدم عدم عدم امر موجود او عدم عدم عدم امر موجود
وهكذا باضافة الاعدام الاربعة والخمسة فما فوقها لا الى نهاية فتلك الاعدام غير داخلة فى شئ
من الاقسام فلا يتم الدليل المذكور اورد هذا الكلام بتلخيص ما فى السابق وضم حال الوجود السابق
الى حال العدم وصرح الجانب الذى لزم فيه التسلسل واشار الى ان الاحتمال الذى تضاعف فيه الاعدام
ان كان مستلزما لامر موجود كما اذا كانت الاعدام زوجا اثنين او اربعة او ستة الى ما لا نهاية له
فهو داخل فى الشق الاول وان لم يستلزم امرا موجودا كما اذا كانت الاعدام فردا ثلثة او خمسة او سبعة
لا الى نهاية فهو داخل فى الشق الثانى وظاهر ان هذا انما يكون اذا لم يتركب تلك الاعدام مع احد
القسمين المذكورين واما اذا تركبت مع احدهما فان تركبت مع القسم الاول فان كانت الاعدام
المذكورة زوجا تدخل فى القسم الاول ايضا وان كانت فردا تدخل فى الشق الثالث وكذا وان تركبت
مع الشق الثانى فان كانت فردا تدخل فى الثانى ايضا وان كانت زوجا تدخل فى الشق الثالث وعلى
كل تقدير فلا خلل فى الحصر وكذلك ان نقول اورد الحاصل تمهيد البحث الاتى لان البحث الاتى وان كان
واردا على التقرير السابق لكن مورده غير متعين فيه فاورد هذا الحاصل وعين مورد السؤال
الاتى وحققه كما ستعرف لكن هذا لا ينافى ايراده لدفع الخلل الواقع فى الحصر واما ما قيل من
انه يجوز ان يكون عدم الجزء من الحركة لعدم امر لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود معه
ولا وجود امر قبله فى زمان الوجود مثل عدم امر اعتبارى كالامكان فان سلبه لا يستلزم الا
الوجوب والامتناع اللذين كل منهما من المعقولات الثانية فمدفوع بان الكلام ههنا فى العلة
الحادثة مع ذلك العدم التى كانت سببا لحدوث ذلك العدم وظاهر ان عدم الامر الاعتبارى
اما ازلى كعدم الامكان الثابت للواجب والممتنع ازلا وابدا واما حادث فى وقت اخر غير وقت
حدوث ذلك العدم وهو خلاف المفروض وعلى كل تقدير لا يرد ذلك على الحصر وقيل فى الدفع
العدم الذى يكون سببا لعدم جزء من اجزاء الحركة يكون علة جزء من اجزاء علة وجوده بالضرورة
على ما مر وظاهر ان الموجود الحادث الذى هو علة لوجود حادث لا يكون امرا اعتباريا هذا يعنى
ان المراد من العدم العدمية المضاف الى ما هو امر موجود وجزء من اجزاء علة وجوده لان لزوم التسلسل
فى الشق الثانى انما يتم ذلك ومن البين ان مثل هذا الموجود الحادث الذى هو علة لوجود الحادث
علة لذلك التقدير

الا الوجوب

خلف ان الموجود مع ...

الحادث لا يكون امرا اعتباريا حتى يتناول العدم المضاف الى ما هو امر موجود وجزء من اجزاء علة وجوده
~~لان لزوم التسلسل فى الشق الثانى انما يتم ذلك ومن البين ان مثل هذا الموجود الحادث الذى هو علة~~
~~لوجود الحادث لا يكون امرا اعتباريا~~ حتى يتناول العدم المضاف اليه مثل عدم امر اعتبارى من غير
استلزام ذلك العدم الامر الموجود كما زعمه المورد فعلى هذا يندفع به الايراد المذكور بل هو قريب الى
الدفع السابق وليس مراده ان الامر الاعتبارى لا يكون جزء من اجزاء علة وجوده كما وهمه المحشى وحكم
بفساده بانه كيف لا يكون ذلك وارتفاع المانع امر اعتبارى مع كونه جزء من علة كل امر خارجى
اما فى حال وجود السابق او فى حال عدمه اللاحق هذا الترديد لمنع الجمع بالنظر الى الشقين الاولين ولمنع
الخلو بالنظر الى الشق الثالث وهو ظاهر واما تقرير الحاصل على ما حققناه سابقا فهو ان يقال
عدم الحادث اما ان يكون بسبب امر موجود او عدم عدم امر موجود واما ان يكون بسبب المركب
منهما وعلى الاول ننقل الكلام الى علة العلة فان كانت امرا موجودا او عدم عدم امر موجود فى جميع
المراتب الغير المتناهية يلزم التسلسل فى حال عدم ذلك الجزء وعلى الثانى ننقل الكلام ايضا فان كانت
عدم امر موجود فى جميع المراتب الغير المتناهية يلزم التسلسل فى حال وجود ذلك الجزء وعلى الثالث
ننقل الكلام ايضا فاما ان تكون امرا موجودا او عدم عدم امر موجود فقط او عدم امر موجود فقط
او مركبا فقط فيما فوق المرتبة الاولى الى غير النهاية او مختلطا من الاثنين منها او من ثلثة فى مراتب
سلسلة واحدة وعلى كل تقدير فلا بد ان يكون احد القسمين او كلاهما غير متناه اما فى احد الجانبين
او كليهما هذا وباقى الكلام سبق فعلى هذا يكون المنفصلة المذكورة بالنظر الى المرتبة الاولى
حقيقية لكن مع اخذ الشق الثالث فيها وان كان الانفصال بين الشقين الاولين فقط لمنع الجمع
فى تلك المرتبة اعنى الاولى وفيما فوق المرتبة الاولى يكون الانفصال بين هذه الاقسام لمنع
الخلو كالانفصال فى قوله فى حال الوجود او فى حال عدمه فانه لمنع الخلو بالنظر الى الاقسام
الثلثة فى جميع المراتب هذا   لان عدم الحادث المستمر بعد حدوثه ان كان بسبب حدوث امر
يقتضى زوال الجزء ويجامع عدمه بالضرورة كذا قيل وقد عرفت منا فى تحشيته قوله سابقا
وتلك العلة اما امر موجود الخ ان ايراد الشق الاول ههنا انما هو للاستطراد والا فالتحقيق
ان العدم لا يستند الا الى العدم وتأويله بانه يقتضى زوال الجزء لا يفيد لان الكلام فى كون الامر
الموجود علة للعدم الحادث وغاية ما يكون هنا مجامعة ذلك الوجود لذلك العدم كما فسروه
ومن البين ان ذلك ليس من العلية فى شئ ففصل الحاصل على ما سبق انما هو بانضمام قوله او
بسبب عدم عدم امر اه وان كان ذلك يستلزم امرا موجودا لكن لا ينافى ذلك لمدخلية العدم
الذى هو الملزوم فى العلية والمعنى ان عدم الحادث ان كان بسبب حدوث عدم امر كعدم

كلبنوى م

... واما ان يكون بسبب عدم امر موجود م

كلبنوى م

ارتفاع الموانع ليستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود فيوجد ذلك الموجود وقت ملزومه الذى
هو ذلك العدم المستلزم هو اى ذلك العدم الذى هو العلة الحادثة لعدم الجزء الذى هو المعلول
فبالضرورة يوجد هذا الموجود الذى هو اللازم وقت عدم الجزء ولو فى آن كعدم عدم المانع عن وجود
الجزء فى الزمان الثانى لزمان وجوده فان ذلك العدم يستلزم عدم ذلك الجزء كما يستلزم
ذلك العدم وجود المانع عن وجود ذلك الجزء بناء على ان دفع السالبة المحصلة يستلزم
الموجبة المحصلة لكون الموجبة المحصلة مساويا لهذا الرفع على ان عدم عدم الشئ مستلزم
لوجود ذلك الشئ قطعا هذا واما ما قيل فى تقريره من ان عدم ذلك الجزء فى الزمان الثانى
لزمان وجوده هو بعينه زوال ارتفاع المانع من اجزاء علته التامة لوجوده المستلزم ذلك
العدم الاول لوجود المانع فمبنى على ما بسطه سابقا فى قوله وتلك العلة اما امر موجود امن
الاحتمالات الثلثة وقد اشار الى بعضها ههنا كما نقلناه انفا وكل ذلك ليس من الاستلزام
فى شئ فان غايته ههنا كون عدم الجزء عين عدم عدم المانع والكلام ههنا فى العلية والمعلولية
وان اراد بقوله هو بعينه زوال ارتفاع المانع اه ان عدم عدم المانع هو بعينه زوال ارتفاع المانع
كما هو الظاهر من كلامه ههنا فمرحبا بالوفاق لكنه لا ينافى استلزام ذلك العدم عدم الجزء
كما قلنا فتل هذا لا يتصور فى الامر الموجود ولذا اهملنا ايراده ههنا على الاستقطها دون بالجملة
اذ كان عدم الجزء الحادث بسبب حدوث احد هذين الامرين فى جميع المراتب الغير المتناهية
يلزم التسلسل فى الموجودات المترتبة ذاتا او زمانا المجتمعة فى الوجود ولو فى آن الحادثة فى
حال عدم جنس ذلك الجزء المنعدم فالعدم المذكور شامل لعدم جزء معين هو كانت
كل منها علة لذلك العدم المعين ولاعدام الاجزاء المتعاقبة من الحركة ايضا كما اذا كانت
سلسلة الموانع المتعاقبة مجامعة مع تلك الاعدام المتعاقبة فيكون كل عدم من سلسلة اعدام
ارتفاعات الموانع علة لعدم جزء من اعدام الاجزاء فيكون هناك سلسلتان فى جانب
العلل وسلسلة فى جانب المعلول وهو هذا مدار الاعتراض الاتى فالتسلسل اللازم ههنا
هو لزومه باحد هذين الاعتبارين والا لم يتوجه الايراد الاتى فعلى هذا يكون المراد من
مرجع الضمير فى قوله لان عدمه اعنى قوله سابقا جزء من الحركة فى قوله فاذا عدم جزء اه الجنس
كما اشرنا اليه فى التقرير بحمل تنكيره على الوحدة الجنسية او النوعية لا على الوحدة الشخصية وحمل
الضمير على الاستخدام بعد تسليمه ههنا بناء على انه يلزم فى الاستخدام ان يكون للفظ معنيان
يراد احدهما بلفظه والاخر بضميره وذا غير معلوم ههنا بعيد جدا على انا نقول المراد من الجزء
فى السابق مطلق الجزء لا الجزء المعين هذا ثم اقول فى لزوم التسلسل ههنا ست صور لان العلة

العلة فى المرتبة الاولى احد هذين الامرين وفى المرتبة التى فوقها احد هذين الامرين ايض لكن القضية
فى المرتبة الاولى لمنع الجمع وفيما فوقها لمنع الخلو على ما حققناه فى تحشية قوله والحاصل اه الاول
ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث امر موجود وحدوثه ايض لحدوث امر موجود ثان وهكذا
الثانى ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث امر موجود وحدوثه لحدوث عدم عدم المانع عن
عدم ذلك الموجود وحدوثه لحدوث امر موجود ثالث ~~وهكذا فى مرتبة امر موجود مع عدم~~ وهكذا الى حدوث عدم عدم
المانع عن عدم ذلك الموجود الذى تحته الى غير النهاية ولا شبهة فى اجتماع الموانع الغير المتناهية
على ذلك العدم الحادث من الجزء لان ~~الموجودات فى السلسلة غير متناهية وكذا~~ الاعدام غير متناهية
ايض وكل من هذه علة للعدم الذى تحته ~~وامر موجود~~ ولما كانت مستلزمة للموانع الموجودة
كان هناك سلسلة الموانع الموجودة الغير المتناهية ايض الثالث ~~ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث~~
~~امر موجود اخر وهكذا الى غير النهاية وذلك قريب الى الصورة الاولى الخامس ان يكون لحدوث~~
عدم الجزء لحدوث عدم عدم المانع وحدوثه ~~لحدوث امر موجود وحدوثه لحدوث عدم عدم~~
~~المانع عن عدم ذلك الموجود الثانى وهكذا قريب الى الصورة الثانية كما حققناه~~ السادس
~~ان يكون حدوث عدم الجزء لحدوث عدم المانع عن وجوده وحدوثه لحدوث عدم عدم المانع~~
~~الثالث عن عدم المانع الثانى وهكذا الى غير النهاية وهذا قريب الى الصورة الثالثة~~ وهذه
~~الاعدام بعضها علة للبعض الاخر ولما كان عدم عدم المانع مستلزما لوجود المانع الموجود~~
كان هناك بازاء كل موجود فيجتمع حال عدم الجزء موجودات غير متناهية وكذا ان نقول
ان المانع المضاف اليه لعدم العدم فى كل مرتبة من المراتب فى الصور التى وجد ذلك فيها انما
هو مانع عن عدم موجود اخر سواء كان ذلك الموجود الاخر هو المانع الاخر او غيره ضرورة
انه لو كان ذلك المانع مانعا عن وجوده لم يتصور فى سلسلة الصورة السادسة مثلا
وجود مانع لانه على هذا يكون كل مرتبة مانعا عما تحته فلم يبق هنا مانع ولا سلسلة وكذا
الحال فى السلسلة التى بعض مراتبها امر موجود وبعضها عدم عدم المانع فالمراد بالثانى
عدم عدم المانع عن عدم ذلك الموجود الاخر اذ لو كان المراد عدم عدم المانع عن ذلك الموجود
يلزم ان لا يقع ذلك فى سلسلة العلل وقد فرضناه ولذا قيدنا عدم عدم المانع ههنا
فى كل مرتبة وقلت فى اى صورة اعتبرت بقولنا عدم عدم ~~المانع عن عدم المانع الاخر عن~~
~~عدم الموجود~~ يلزم ان يوجد بازاء كل عدم عدم ~~المانع موجود اخر~~ فاندفع بهذا ما يمكن ان
يورد على الصورة الثالثة او السادسة من ان ارتفاعات الموانع واعدامها كلها امور
انتزاعية يمكن ان تنتزع من مانع واحد فعلى تقدير ان يكون عدم الجزء لعدم ارتفاع المانع

في جميع المراتب او في ~~المرتبة الاولى لامر موجود ثم كان ذلك لعدم عدم المانع في باقي المراتب~~ لا يلزم
تعدد المانع الموجود فضلا عن وجود موجودات غير متناهية هناك والى مثل هذا الدفع
اشار الشارح المحقق بقوله كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع وتفصيله ما اشرنا اليه فتامل
ولا تكن من القاصرين قيل بقي ههنا كلام وهو انه لا حاجة الى العدم اللاحق لكفاية وجوده الحادث
مع عدمه السابق بان يقال اذا وجد جزء من الحركة فلا بد من له من علة اما امر موجود في جميع المراتب
الغير المتناهية او ما يستلزمه من عدم عدم امر موجود فيلزم تسلسل الموجودات المجتمعة المرتبة
حال وجوده واما عدم امر موجود في جميع المراتب بان يكون وجوده لزوال مانعه لانعدام
امر موجود وذلك لانعدام لانعدام موجود اخر وهكذا فيلزم تسلسل الموجودات المرتبة
المجتمعة حال عدمه السابق بناء على ما ذكره من ان الموجود الذي كان عدمه علة لعدم موجود
اخر هو من جملة علته التامة ضرورة واما مركبة منهما فيلزم تسلسل تلك الموجودات في الحالين
او في احدهما والجواب انه انما يحتاج الى العدم اللاحق اذ يرد عليه ما ذكره المعترض بان يقال
نختار ان علة وجوده هو الامر الموجود الحادث وهو استعداد مادة الفلك لذلك الجزء
وحدوث ذلك الاستعدادات لانعدام استعداد سابق وهكذا في كل مرتبة فغاية اللازم تسلسل الاستعدادات
المتعاقبة الغير المتناهية وقد عرفت ورود مثله على تقدير العدم اللاحق انتهى وفيه بحث
اما اولا فلان المقصود من الحاصل المذكور سد طرق الخصم جميعا ولما كان المذكور سابقا
هو العدم اللاحق اورده مع ضم حال الوجود اليه واما ثانيا فلانه لا يجوز ان يراد بالعدم
العدم السابق الازلي اذ لا يحتاج ذلك الى العلة والكلام فيه وانما المراد به هو العدم السابق
على وجود هذا الجزء فذلك عدم لاحق بالنسبة الى وجود الجزء السابق فينتقل الكلام اليه
واما ثالثا فلما اشرنا اليه سابقا من ان الشارح انما اخذ العدم ههنا اللاحق لان احتياج
وجود الجزء الى العلة والتسلسل في ذلك مما اشير اليه في كلام الامام بخلاف العدم اللاحق مع
ان كون الشيء متجددا انما يظهر بالعدم بعد الوجود لا بالوجود بعد العدم والكلام ههنا
في لزوم التسلسل في تجدد الحركة على انا قد اسلفنا ان غرض الشارح انما هو رد صاحب التحصيل
في قوله ولولا ان في الاسباب ما يعدم لذاته لما صح وجود الحادث وهي الحركة التي لذاتها
وحقيقتها تفوت اذ هو صريح في ان عدم الجزء اللاحق لا يحتاج الى علة وقد سبق ما يتعلق به
واما رابعا فلانه اذا كان العلة لعدم ذلك الجزء اللاحق عدم امر موجود في جميع المراتب
الغير المتناهية فاللازم هناك تسلسل الموجودات في حال وجود الجزء وهو الذي حققه
الشارح سابقا ولاحقا ولا معنى لاعتبار التسلسل فيه في حال عدمه السابق وهو ايضا

ايضا مقتضى قول القائل المذكور في بيان هذا الشق بناء على ما ذكره من ان الموجود الذي كان عدمه
الخ اذ اللازم منه تسلسل الموجودات في حال وجود الجزء لا في حال عدمه السابق كما زعمه وبنى الكلام
عليه واما خامسا فلانه يستفاد من قوله والجواب الخ بحسب الظاهر انه دفع به ما اورده على الشارح
مع انه اشار اولا الى ان اخذ العدم اللاحق ههنا لئلا يرد على صورة اخذ حال الوجود مع حال
عدمه السابق منع استحالة التسلسل اللازم فيه اذ ذلك المنع وارد على الصورة الثانية لا على الاولى
ثم اشار اخر الى ان المنع المذكور وارد على تقدير العدم اللاحق كما هو وارد على تقدير العدم السابق
واحال ذلك الى ما قرره سابقا في قوله فلا بد لعدمه من علة وانت قد عرفت مما هنالك اندفاع
هذا المنع قطعا لان العدم سواء كان سابقا او لاحقا اذا كان مستندا الى امر موجود هو
استعداد مادة الفلك لذلك الشيء ينقل الكلام الى ذلك الاستعداد حتى يلزم التسلسل
فان زعم ان جميع الاستعدادات المتعاقبة مستندة الى الحركة بمعنى التوسط القديمة عندهم
فغاية ما لزم تسلسل الامور الغير المتناهية بمعنى لا تقف عند حد وذلك جائز اتفاقا كما زعمه
سابقا وقد عرفت فساده اذ الاستعدادات المتفاوتة التي هي المبادي لاجزاء الحركة
بمعنى القطع التي هي المبادي للحوادث العنصرية كيف تستند الى صفة قديمة شخصية واحدة
ومثل هذا الدفع صريح في كلام الامام وان اصر القائل على عدم فهم مراده لترويج كلامه الذي
سرده في هذا المقام فحدد الجماهير الكرام والتوفيق من الله الملك العلام وان كان بسبب
عدم امر الخ قد عرفت ان الاعدام المضافة اذا كانت فردا مثل الثلثة او الخمسة الى غير ذلك
تكون داخلة في هذا القسم اذا لم تتركب مع الامر الموجود وللاشارة الى هذا التعميم وصفه بقوله
لا يستلزم امرا موجودا فان قلت الخ قد عرفت ان منشأ هذا السؤال زيادة قسم اخر داخل
في الشق الاول ومورده الملازمة المذكورة هناك وحاصله انا لا نم انه اذا كان عدم الجزء الحادث
بسبب عدم عدم امر يستلزم امرا موجودا يلزم التسلسل المستحيل وذلك اذ تقرره بالترديد وتمنع
الملازمة باعتبار وبطلان التالي باعتبار اخر لا يلزم الترتيب بين تلك الموانع اي
موانع الاجزاء المتعاقبة يعني ان الملازمة المذكورة انما تتم اذا كانت تلك الموانع اللازمة
لتلك الاعدام مجتمعة على عدم جزء معين ضرورة انه على هذا يوجد الترتيب بين تلك الموانع
وبين ملزوماتها ايضا ولا يجوز حدوثها دفعة اذ لو جاز ~~كل منها~~ لزم خلاف المفروض واما اذا
كانت كل من تلك الموانع وملزوماتها علة على حدة لواحد من اعدام اجزاء الحركة واستند كل واحد
من اعدام الاجزاء الى واحد من اعدام ارتفاعات الموانع المستلزمة لوجود الموانع فلا يتم
ذلك لان تلك الموانع اللازمة حينئذ كما انها لازمة لاعدام ارتفاعات الموانع كذلك لازمة لاعدام

(هامش) منع بعض المحشين حيث قصد الصدد والايراد المذكور في الشق الاول والايراد المذكور ودفعه عليها البتة وقد عرفت جريان الصور المذكورة في الشق الثاني مع ورود الايراد المذكور ودفعه هذا منه

(هامش) بناء على ان بطلان التسلسل عند الحكماء مشروط بشرطي الترتيب والاجتماع في الوجود المعتبر بالعلية والمعلولية والاجتماع في الوجود ووجود الامر الاول مع وجود الامر الثاني ثم فضلا عن وجود الاول الا ان لا عنه

اجزاء الحركة فكما انه لا ترتب بين اعدام الاجزاء التى هى المعلولات كذلك لا ترتب بين تلك الموانع
التى هى عللها وثانيا ان نقول ان اعدام ارتفاعات الموانع علل لاعدام الاجزاء ح فكما انه لا ترتب
بين تلك الاعدام من الاجزاء كذلك لا ترتب بين اعدام ارتفاعات الموانع التى عللها لان الاعدام
التى هى العلل لازمة للاعدام التى هى المعلولات فاذا لم يكن بين الاعدام التى هى الملزومات ترتب
لم يكن بين الموانع التى هى اللوازم لها ترتب ايضا ومآل الوجهين متقارب وهذا هو مراد من قال
ههنا فى نفى الترتب الذاتى من ان كل مانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة فكما انه لا ترتب بين
تلك العدمات فكذا لا ترتب بين تلك الموانع التى هى علل لتلك العدمات اذ لا توقف بينها
وهو ظاهر والقول بانه فاسد من وجهين اما اولا فلانه لو كان كل مانع علة لعدم جزء من اجزاء الحركة
كان عدم الجزء مستندا الى امر موجود هو ذلك المانع لا الى عدم عدم المانع والكلام فيه واما ثانيا
فلانه لما كان بعض اجزاء الحركة علة معدة للبعض الاخر عندهم كان عدم الجزء اللاحق متوقفا
على وجوده ووجوده متوقفا على عدم السابق بعد وجوده فيكون عدم الجزء اللاحق متوقفا
على عدم الجزء السابق وهكذا الكلام فى باقى الاجزاء فكيف يصح انكار التوقف بين اعدام العلل
المعدة وبين وجوداتها انتهى فاسد اما اولا فلانه اذا كان الملزوم علة لشىء كان لازمه علة
له قطعا اذ المراد بالعلة ههنا اعم من العلة التامة واجزاء العلة علة قطعا مع ان العهدة فى
ذلك بعد تسليمه على الشارح لا على القائل الموجه لكلامه ثم ان الحق ان المانع لازم مساو لعدم
المانع كما اعترف به سابقا واما ثانيا فلان الضمير فى قوله اذ لا توقف بينها راجع الى الموانع
والتعليل المذكور لقوله لا ترتب بين تلك الموانع والمعنى انه لا توقف بين تلك الموانع فلا
ترتب بينها وحاصله ان وجود الترتيب بين تلك الموانع موقوف على وجود التوقف بينها فكما
انه لا توقف بينها لا ترتب بينها ايضا لان نفى الاعم يستلزم نفى الاخص من غير عكس كما بين اعدام
الاجزاء فان التوقف فيها موجود بدون الترتب ايضا وبالجملة فقد اشتبه عليه مرجع
الضمير وربط التعليل فوقع فى تشنيع جليل ولعل منشأ توهم هذا القائل فيما وقع من
حكمه بالفساد هو السابق تقريره كلام الشارح على خلاف سوقه حيث قال فى تقرير قوله لا يلزم
الترتب بين تلك الموانع اذ غاية الامر ان يكون كل مانع منها لازما لعدم عدم المانع عن جزء واحد
الذى هو علة عدم ذلك الجزء ولا يعلم الترتب الذاتى لا بين تلك الموانع ولا بين ملزوماتها التى
هى اعدام ارتفاعات الموانع عن الاجزاء المتعاقبة فى الحدوث ولو سلم ان ملزومها مترتبة
فالترتب الذاتى بين لوازمها التى هى تلك الموانع مم ايضا كالعقل الاول وهى العقل الثانى
والفلك الاطلس ونفسه الصادرة عنه باعتبارات مختلفة بناء على انه لا علية بينها

القائل هو الكلنبوى م

اذ لما جاز انتفاء العلية بين اللوازم علة واحدة كما فى العقل الثانى والفلك الاطلس ونفسه الثلثه للعقل الاول ... م

بينها وهى معتبرة فيما يوجد فيه الترتب الذاتى فاظنك فى لوازم علل مترتبة متعاقبة فى الحدوث انتهى
فى هذا التقرير وقع فيما وقع من الحكم المذكور بالفساد المزبور مع ان فى هذا التقرير خللا بينا لان
منع الشارح انما هو على تقدير ان يكون كل عدم مستندا الى عدم عدم المانع كما هو صريح كلامه لا على تقدير
ان يكون عدم الجزء الواحد مستندا الى اعدام ارتفاعات الموانع ايضا كما حققناه فعلى هذا لا وجه
لتسليم وجود الترتيب الذاتى بين الملزومات ~~متعاقبة~~ لان كلا منها علة على حدة لواحد من اعدام
الاجزاء فاذا لم يكن بين تلك الملزومات علية لا يوجد الترتب الذاتى بين ~~الملزومات~~ لوازمها لان ذلك
لاجل المقابلة بما فى الدليل لان النظر فيه انما هو لتلك الموانع على ان اللوازم ههنا متساوية للملزومات
فالحق ان مقصود الشارح ما قررناه من انه اذا كان عدم كل جزء مستندا الى عدم عدم المانع من وجوده
كان اعدام الاجزاء معلولات واعدام ارتفاعات الموانع عللا لها فح لا يلزم الترتب الذاتى بين
تلك الموانع حتى يلزم التسلسل المستحيل لان وجود الترتب الذاتى بينها موقوف على وجوده بين
ملزوماتها ووجوده بينها غير ثابت ح لانها ح علل لاعدام الاجزاء فكما انه لا ترتب ذاتيا بين
اعدام الاجزاء لا ترتب ذاتيا ايضا بين عللها فلا ترتب ذاتيا ايضا بين لوازم تلك العلل اعنى
تلك الموانع والاكتفاء بالجواز ههنا لمجرد قانون البحث والا فعدم وجود الترتيب الذاتى على
التقدير الذى ذكره الشارح ههنا اعنى بين تلك الموانع وبين ملزوماتها ايضا وبين اعدام الاجزاء
التى هى المعلولات قطعى هذا وبهذا التحقيق يظهر فساد ما قيل ايضا من انه ينقدح بما ذكره الشارح
ههنا الترتب الذاتى بين الموانع المجتمعة حال عدم جزء واحد ايضا لجواز ان يكون عدم الجزء الواحد
لعدم ارتفاع المانع عن وجوده وذلك العدم لعدم ارتفاع المانع عن عدم المانع الاول
وهكذا فى كل مرتبة الى غير النهاية فغاية الامر ان يجتمع هناك موجودات غير متناهية لوازم
لاعدام ارتفاعات المترتبة لكون بعضها علة للبعض الاخر وجميع تلك الموانع حادثة دفعة
مع عدم ذلك الجزء فاذا لم تكن الموانع الموجودة الغير المتناهية مترتبة لا ذاتا ولا زمانا
لم يمكن جريان البرهان فيها بوجه فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم حال عدم الجزء الواحد ايضا
بل لا يلزم ذلك فيما اذا اختلط عدم عدم المانع ببعض مراتب سلسلة واحدة فيختل جميع ما ذكره
فى نصرة الامام انتهى وذلك لان منع الترتب الذاتى ههنا انما هو على تقدير ان يكون اعدام الاجزاء
مستندة الى اعدام ارتفاعات الموانع كما حققناه ومن البين انه لا ينقدح من ذلك
الترتب الذاتى ~~فقطعا فكيف~~ بتصور ح حدوث تلك الموانع دفعة مع عدم ذلك الجزء والا لم يتصور
بينها علية ومعلولية وقد فرضناه وان بنى هذا على ان تلك الموانع ح لوازم لعدم الجزء الواحد
ولوازم العلة الواحدة لا يجب ان تكون مترتبة فضلا عن لوازم المعلول الواحد كما يستفاد

كلنبوى م

بين الموانع المجتمعة حال عدم جزء واحد ان لا يتصور

ذلك من تقديره السابق فذا فاسد ايض لان لوازم العلة الواحدة اذا كان بينها علية ومعلولية
كما هىهنا يجب ان تكون مترتبة قطعا ثم انه فى صورة اختلاط عدم عدم المانع ببعض موانع
سلسلة واحدة اذا كان كل من المختلطين غير متناه يلزم التس قطعا ولو كان تلك الموانع
حادثة دفعة فقوله بل لا يلزم ذلك فى غاية الفساد فالحق ان هذا ليس بشئ عند من نظر الى سوق
كلام الش كما حققناه ولعل هذا الايراد منه مبنى على تقريره السابق والعجب انه جعله انقداحا
قويا بحيث يضمحل به نصرة الش للامام فيا ليته قرر اصل الكلام بما قرر به اولا الاحلام
ولعمرى ان الاشتغال بامثاله مما لا يليق لكنا نخاف على القاصرين فادنهم ولا تكن من الغافلين
بل لا يلزم اجتماع اه كلمة بل للترقى فى عدم لزوم التس الح عندهم ببيان انتفاء الشرطين
معا اذ لا يلزم من نفى الترتب نفى الاجتماع واما اذا نفى الاجتماع كما هىهنا يلزم منه نفى الترتب
الذاتى ايضا قطعا لجواز ان يكون حدوثها اى حدوث تلك الموانع ولو آنا كافيا فى انتفاء
الاجزاء الممنوع عنها وذلك لانه لما كان تلك الموانع مع اعدام الاجزاء المتعاقبة عللا
ومعلولات ح لم يكن هىهنا مانع من حدوثها دفعة وكونها كافية فى الاجزاء الممنوعة عن الوجود
ولا يلزم من زوال المانع بعد الان او بعد زمان عود الجزء الممنوع عنه الى الوجود لان عوده
اليه امر اخر محتاج الى علة اخرى بعد وجود الزوال المذكور وليس هىهنا ايض ما يقتضى
عدمه ابدا لان المانع مانع عن وجوده فى الآن او فى الزمان فاذا وجد ذلك المانع فانما
يمنع وجوده فى ذلك الان او فى ذلك الزمان وكون ذلك العدم ابديا امر اخر محتاج الى علة
اخرى ايض وبالجملة فكما لا يلزم من زوال المانع بعد الان او بعد زمان عوده الى الوجود
كذلك لا يلزم من وجود المانع كون العدم فى ان وجود المانع او فى زمانه ابديا حتى لا يمكن
عوده بعد زوال المانع فلا يرد ما يقال من انه اذا جاز حدوث تلك الموانع دفعة يلزم اسحق زاده م
ان يكون اعدام تلك الاجزاء ابدية وهو مع كونه تناقضا يخالف الواقع لعدم كون تلك
الاعدام ابدية ويلزم ايض ان تعود الى وجوداتها بعد زوالها وهو غير ثابت ويستلزم
ان يكون الزوال علة للوجود وهو خلاف المفروض ووجه الاندفاع غير ظاهر مما قررناه
واعلم انه لم يتعرض الشارح فى السؤال والجواب الى صورة استناد الاعدام الى الموانع بنفسها
بان يقال على تقدير استناد عدم كل جزء الى المانع او الى عدم المانع المستلزم لوجود المانع
لا يلزم الترتب بين تلك الموانع بل لا يلزم اجتماعها وسياق الجواب عليه لان المانع امر
موجود داخل فى الشق الاول من الشق الاول قطعا وقد عرفت مما اسلفناه ان ايراد
الاول هىهنا انما هو للاستظهار بجعله فى عدم عدم المانع فانه وان كان مستلزما الوجود

لوجود المانع لكن فرق بين الملزوم واللازم فى العلية وقد سبق ان اخذ الحاصل هىهنا لاجل البحث
فى هذا الشق من الشق الاول هذا قلت تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث اى موانع وجودات اجزاء
الحركة التى هى علل لاعدامها متعاقبة فى الحدوث مثلا اذا فرضنا انه عند كل دورة من دورات الفلك
يحدث مانع عن وجود تلك الدورة بعدها فيكون بين حدوث كل مانعين متواليين من موانع الدورات
يوم وليلة ويكون حدوث كل مانع متاخرا عن سابقه زمانا فتكون تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث
والتعاقب فى الحدوث والتعاقب بهذا المعنى اعنى بمعنى مطلق التاخر الزمانى كاف فى جريان البرهان
فح لا يخ اما ان يكون تلك الموانع جميعها او بعضها الغير المتناهى ابدية بعد حدوثها كاعدام اجزاء
الحركة التى كانت موانع عن وجودها كما لو وجب دوام المانع من انتفاء المم واما ان لا تكون ابدية
بل منعدمة بعد آن حدوثها او بعد زمان كما اذا كان حدوثها ولو آنا كافيا فى انتفاء المم ابدا فان
كان جميعها او بعضها الغير المتناهى ابدية بعد حدوثها يلزم اجتماعها قطعا مع كونها متعاقبة
فى الحدوث زمانا فيجرى فيها البرهان وان كانت منعدمة بعد آن حدوثها او بعد زمان ينقل
الكلام الى علة عدمها والى الاول اشار بقوله فان اجتمعت اه والى الثانى اشار بقوله وان لم
يجتمع فى الوجود اه وتلخيص الجواب اثبات الملازمة المم بتحرير ان المراد من لزوم التس
فى الامور المرتبة ح هو لزومه فى الامور المترتبة التى يجرى برهان التطبيق فيها سواء كان
ذلك الترتب ذاتيا او زمانيا اذ يجرى فيه ايض برهان التطبيق عند ذى فطرة سليمة وان لم
يرض بالجريان المذكور اصحاب الاوهام الوخيمة فالتس فى الامور المجتمعة المترتبة بهذا
المعنى الاعم لازم هىهنا على تقدير استناد عدم كل جزء الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع
سواء كان تلك الموانع جميعها او بعضها الغير المتناهى ابدية وذلك التس اللازم ح قطعا اما
فى الثانى فلوجود الترتب الذاتى بين علل اعدام تلك الموانع على ما سيفصله الش بقوله وان
لم يجتمع اه وجريان التطبيق فيها مسلم عند الكل واما فى الاول فلانه وان كانت الترتيب فيها
زمانيا لكنه يجرى برهان التطبيق عند ذى فطرة سليمة وذا كاف فى استحالته هكذا ينبغى
ان يقرر فظهر من هذا البيان ان المراد بالموانع هىهنا موانع الاجزاء المتعاقبة للحركة فكما ان
الاجزاء متعاقبة فى الحدوث ومتسلسلة الى جانب الازل فكذا موانعها ايض وقد فصلناه ايض
فى تقرير السؤال المذكور وهو الذى يقتضيه ايض قوله فانا ناخذ السلسلة المبتداة
وكل مانع منها علة لمانع اخر ايض ولا بد لحدوث تلك الموانع من علة وظاهر انه لا يكون هنا
سلسلة غير سلسلة الموانع فيكون كل واحد منها علة لعدم مانع تحته اذ لو كان علة لوجوده
يلزم ان لا يوجد هنا مانع وهو خلاف المفروض كما كان علة لعدم جزء من الحركة وبالجملة

لماكان كل مانع منها مانعا عن وجود جزء من الحركة وعلة لعدمه ومانعا ايض عن عدم المانع الذى
تحته الذى هو المانع عن وجود جزء ثان منها والعلة لعدمه الذى بعد العدم السابق ولعدم المانع
الاخر ايض حمل بعضهم الموانع ههنا على علل عدم جزء واحد بناء على ان علل المانع عن وجود جزء
مانع عنه ايضا وهذا وان كان صحيحا كما حققناه لكنه بعيد عن سوق كلام الش قطعا اذ
الكلام ههنا فى استناد عدم كل جزء الى مانع من الموانع فالمراد بالموانع ههنا ليس الاموانع
الاجزاء وعلل الاعدام من الاجزاء لا علل عدم جزء واحد والعجب انه بنى على ما حرره ما بنى حيث
قال لم يظهر لى من هذا الجواب دفع المنع الاول بل انما يندفع به المنع الثانى اعنى قوله بل لا يلزم اه
وذلك لجواز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتب ذاتى ولا زمانى فلا يجرى البرهان فى ابطاله
انتهى وانت خبير بانه مبنى على الغفلة عن حقيقة السؤال ههنا لان لزوم التس على تقدير
استناد عدم كل جزء الى مانع من الموانع كما هو المصرح به فى صدر السؤال فالمراد بالموانع فى الجواب
موانع الاجزاء وعلل الاعدام فيندفع بالجواب المذكور كلا المنعين قطعا وان اراد ان هذا الجواب
غير تام على تقدير ورود السؤال المذكور على صورة استناد عدم جزء واحد الى الموانع وهو الذى
سلم الشارح لزوم التس فيه فالسؤال المذكور بكلا السندين وارد عليه ايض وجوابه المذكور
على تقدير كونه جوابا عنه لا يدفع الا المنع الثانى دون الاول لجواز وجود جميع الموانع دفعة
بلا ترتب ذاتى او زمانى فهذا مع كونه خلاف الظاهر جدا مدفوع ايض بما حققناه من ان
الموانع المذكورة ح بعضها علة للبعض الاخر ومجتمعة باسرها على عدم الجزء الواحد فاذا
كان بينها علية ومعلولية كيف يتصور حدوث جميعها دفعة بلا ترتب ذاتى وليس الترتب
الذاتى الا العلية كما حقق فى موضعه فيجرى البرهان فى ابطاله قطعا ولذا لم يلتفت الى ايراد
السؤال على هذه الصورة رأسا واعجب من هذا ان الفاضل المحشى اعتنى بسند
هذا القائل ولم يحرر مراده كما حررناه بل رده بعدم موافقته لظاهر السؤال ثم قال
نعم ما اورده متوجه على لزوم التس المستحيل عندهم باعتبار عدم جزء واحد كما قدمناه
فى اختلال ما ذكره الش انتهى فقد جعله امرا قويا عنده وقلده تقليدا شنيعا
فاورد المنع المذكور ههنا فى مواضع سابقا ولاحقا ثم اشار الى جواب دافع لشكوك
وستعرف بما فى جوابه ايض وانت عرفت مما حققناه انفا وسابقا اندفاع المنع المذكور
فى جميع المواضع اذ كيف يتصور حدوث العلل الغير المتناهية دفعة وهل هذا الا خبط
الا يرى ان تلك الموانع لما كان بعضها علة للبعض الاخر لزم التس المستحيل سواء اجتمعت
فى الوجود او لا كما فصله الشارح المحقق ولو حدثت دفعة كما زعموه لم يتصور ههنا

قرع بالنفى م

كالمنبعين م

هنا علية ومعلولية على انه ينقل الكلام ح الى علة وجود كل من تلك الموانع الذى قبله فلا يتصور
حدوثها دفعة مع ان وجود الكل اذا حدث دفعة يحتاج لحدوثه الى علة فينقل الكلام اليه ويلزم التس
قطعا على محاذاة ما اشار اليه الش بقوله وانه لم يجتمع اه والحق ان المنع المذكور مع السند المزبور بط
ولوضوح عدم وروده لم يلتفت اليه الش ههنا ولا فى محل اخر ايض وانما جال فى بالهم انما هو
الاراء الكاسدة والاوهام الفاسدة ولا يقدح فيه اه جواب سؤال كانه قيل فح لا يوجد
فيه الترتب الذاتى وهو شرط فى جريان التطبيق فاجاب بما ترى هذا لكن قد عرفت مما حققناه ان
عدم الترتب الذاتى ههنا انما هو لحلول الزمان بين المانعين واما بالنظر الى ازمنة حدوثها فيوجد
الترتب الذاتى ههنا ايضا وقد قال فى الموزجه هذه الموانع ان لم تكن مترتبة بحسب ذواتها من حيث
الوجود لكنها مترتبة بحسب ازمنة حدوثها فان حدوث كل منها مقارن لانتفاء الحادث السابق
وحدوث الحادث اللاحق فيجرى فيها التطبيق هذا كلامه وهو صريح فى وجود الترتب الذاتى بين
الموانع بشرط انضمام ازمنة حدوثها اليها فلا ينافى فى قوله ولا يقدح اه ما حققناه سابقا
من ان بين الموانع علية ومعلولية بحيث لا يجوز حدوث جميعها دفعة فى آن واحد وعلى هذا يوجد
شرط اجراء التطبيق بينها ايض الذى هو الترتب الذاتى بالاتفاق لكن الش قصد النظر على انفس
الموانع ولم يلتزم الترتب الذاتى بالاعتبار المذكور اذ هو ليس بلازم عند من له فطرة سليمة
فاجرى البرهان بينها بمجرد وجود الترتب الزمانى على ان العلية التى ادعيناها بين الموانع
انفسها ليس هى العلة التامة حتى ينافى فى ذلك تأخر المعلول عنه زمانا بل مطلق العلية وان
كان مع زمانه علة تامة لما تحته ثم ان هذا صريح فى ان اعانة الش للامام انما هى بمقدمات مطابقة
للواقع لا بمقدمات مسلمة عندهم والا فالتس فى مثله جائز عندهم وان كان فاسدا لما اشرنا
اليه من ان الترتب الذاتى الذى هو الشرط فى اجراء البرهان يمكن ان يوجد ههنا لكن لم يلتفت
اليه الش بل انما رد هم بمقدمات قطعية تحقيقا للحق وميلا عن الجدل معهم الا ان ذلك ليشعر
بنوع الخام فالذى يظهر ان مراد الامام ايض من قوله سابقا فيحتاج الى سبب ويلزم التس
المستحيل فى الواقع سواء كان محالا عندهم كما فى اكثر الصور السابقة التى لزم التس فيها او لم
يكن محالا عندهم وان كان محالا فى الواقع كما فى هذه الصورة على انه يمكن ان يجعل من قبيل
التس المحال عند الكل كما اشرنا اليه انفا فمراد الامام ايض ردهم بما يطابق الواقع لا بما هو المسلم عندهم ..... الواقع م
واما ايراد الشق الاول هناك من كون الحركة السرمدية متشابه الاجزاء فانما هو لسد طرق الخصم
والا فالحركة السرمدية انما تكون واسطة للحوادث العنصرية عندهم باعتبار تجددها
لا باعتبار استمرارها وبالجملة رد الامام لهم وكذا اعانة الش انما هو كلام تحقيقى بحيث

يحصل به الزام الحكماء قطعا وليس ذلك بمبنى على ما هو المسلم عندهم على ما زعمه الناظرون فلا يرد على
الشارح هنا ما قيل من ان مجرد الترتب الذاتي لو كان كافيا عندهم في جريان البرهان في مطلق الامور
المجتمعة الغير المتناهية لما قالوا بجواز النفوس الناطقة الانسانية الغير المتناهية المتعاقبة
في الحدوث بحسب الزمان انتهى ولا حاجة الى ان يجاب عنه بان مراد الشارح تحرير مراد الامام بان
غرضه الزام الحكماء بمقدمات بعضها مسلمة عندهم كتشابه اجزاء الحركة المستمرة وكايجاب
الفاعل بحيث يحتاج ايجاده لحادث الى حدوث امر باعداد واستعداد وبعضها قطعية
ظاهرة على كل ذي فطرة سليمة كبطلان التسلسل هنا بجريان البرهان فيه انتهى بل لا وجه له
لان اخذ هذه المقدمات في الرد على تقدير تسليمه انما هو لمجرد الفرض والتقدير والحق ان
مطمح النظر في الرد انما هو على هذه المقدمة اعني لزوم التسلسل المستحيل وكلام الشارح هنا صريح
في ان لزومه مبنى على ما هو الواقع لا على ما هو المسلم عندهم فهذا البحث المذكور ههنا بحث
تحقيقي لا الزامي جدلي وان حصل به الزامهم ايضا   وان لم تجتمع في الوجود اي وان لم تجتمع
تلك الموانع في الوجود بان كانت منعدمة بعد حدوثها انا او زمانا كافية في انتفاء الممنوع
ابدا فلا بد لعدمها من علة فننقل الكلام الى تلك العلة الحادثة حتى يلزم التسلسل في الموجودات
الحادثة في احد الحالين او في كليهما وتلك الموجودات غير خارجة عن سلسلة الموانع كما اشرنا
اليه فغايته ان يكون باقي سلسلة الموانع علة لذلك المانع المنعدم كما كان ذلك المانع المنعدم
علة في آن حدوثه لذلك الجزء المنعدم وهذا مشترك بين كون عدم جزء واحد مستندا الى مانع
وذلك المانع مستندا الى الموانع التي فوقه الى غير النهاية وبين ان يكون عدم كل جزء مستندا الى
مانع من الموانع وذلك المانع مستندا الى الموانع التي فوقها في كل مرتبة وهذا الاحتمال الاخير
هو الذي اعتنى به الشارح في السؤال والجواب فلو اورد السؤال على صورة ان يكون عدم
جزء واحد مستندا الى مانع وذلك المانع مستندا الى ما فوقها يكون مجابا بهذا الجواب بلا اشتباه
وهذا هو السبب لحمل بعضهم ههنا لفظ الموانع في قوله تلك الموانع وفي قوله وعلى الاول يلزم
وجود الموانع على علل عدم جزء واحد لكنه كما ترى بعيد عن سوق الكلام سابقا ولاحقا وانما
حملنا تلك الموانع على سلسلة العلل اذ ليس هنا سلسلة خارجة عن تلك الموانع فلو لم يكن
بعضها علة للبعض لزم وجود الحوادث بلا علة لكن تلك السلسلة بالنظر الى عدم جزء واحد
سلسلة واحدة وبالنظر الى اعدام الاجزاء يكون سلاسل اذ يكون ذلك المانع عن وجود ذلك
الجزء مع باقي الموانع سلسلة وهكذا وهذا هو السبب لما قالوا ههنا من ان السؤال المذكور
يرد ايضا بصورة ان يكون عدم جزء واحد مستندا الى الموانع اذ يجوز حدوث تلك الموانع دفعة

كلنبوي

دفعة كما ذكره السائل في صورة ان يكون عدم كل جزء مستندا الى مانع من الموانع بانه لا يلزم الترتب
بينها ولو سلم فيجوز ان يكون حدوثها في آن كافيا في انتفاء الممنوعات مع ان الشارح انما اورد السؤال
بصورة ان يكون عدم كل جزء مستندا الى ما يستلزم وجود مانع منها دون الصورة الاخرى لانه
على هذا لا يلاحظ العلية بين تلك الموانع بل الملحوظ هنا استناد كل عدم الى مانع من الموانع
فدفعه باسرها لان العلية بين تلك الموانع بل الملحوظ هنا استناد كل عدم الى مانع من الموانع فدفعه
كما حققناه فلا يرد السؤال المذكور على صورة استناد عدم جزء واحد الى الموانع باسرها لان العلية
ملحوظة ح قطعا فيوجد الترتب الذاتي بينها فلو اورد عليه ايضا بناء على ما اشار اليه من ان تلك الموانع
متعاقبة في الحدوث يندفع ايضا بما فصله في الجواب فجوابه كما يدفع الاعتراض في صورة ان يكون
عدم كل جزء مستندا الى مانع من الموانع فكذا يندفع ايضا بصورة ان يكون عدم جزء واحد مستندا
الى الموانع باسرها لكن وروده على هذه الصورة ضعيف ودفعه بهذا الجواب قوي فلا انقداح
فيما ذكره الشارح ولا اختلال   فان علة عدم كل مانع من تلك الموانع المنعدمة بعد حدوثها
متعاقبة اما عدم عدم المانع عن استمرار وجوده واما انعدام جزء من اجزاء علة وجوده لا يقال
عدم المانع في قولهم عدم عدم المانع عبارة عن انعدام جزء من اجزاء علة وجوده وان كان
الثاني اعم منه ومن غيره فيلزم عدم التقابل بينهما لانا نقول المراد من الجزء في قوله او عدم جزء
من اجزاء علة وجوده ما عدا ارتفاع المانع بقرينة التقابل وجوديا كان ذلك الجزء او عدميا
وكذلك انقول المراد من قوله او عدم جزء من اجزاء علة وجوده او عدم امر موجود فالتقابل بينهما
واضح وانما لم يتعرض ههنا القسم الاول اعني كون العلة امرا موجودا كما تعرضه فيما سبق
لانك قد عرفت ان ايراد هذا الشق ههنا انما هو للاستظهار وان التحقيق ان العدم لا يستند
الا الى العدم واقول في بيان ذلك التعرض بان الكلام ههنا فيما كان العلة عدم المانع في جميع
المراتب ليس بشيء لم لا يجوز ان يكون علة هذا العدم الامر الموجود في جميع المراتب او في بعضها فلا
بد ان يصار الى ما ذكرناه وكذا ما قيل من ان ايراد هذا الشق اعني شق عدم عدم المانع المستلزم
لوجود المانع لمجرد الاستظهار بناء على ان العدم لا يستند الا الى العدم لان استناد العدم
ههنا الى ملزومه الذي هو عدم عدم المانع لا الى لازمه الذي هو المانع الموجود وفرق بين
الاستناد الى الملزوم وبين الاستناد الى اللازم ولو كان الامر كما زعمه لزم ان يطرح الابحاث
التي اوردها الشارح لكن القائل صرفه الى غير موضعه وموضعه اللائق بها ما اشرنا اليه سابقا
ولاحقا   وعلى الاول اي على تقدير ان يكون علة عدم كل مانع عدم عدم المانع المستلزم
لوجود المانع يلزم وجود الموانع المترتبة في الحدوث ذاتا بالنظر الى موانع عدم مانع واحد

كلنبوي

فقط وكذا فى سائر اعدام الموانع المترتبة ولم يقيده بالذات او بالزمان فكانه قال يلزمهم باعتبار
كل عدم مانع سلسلة مترتبة بالذات غير متناهية فيحصل هنا سلاسل غير متناهية متعاقبة
فى الحدوث بالنظر الى مجموع اعدام الموانع المتعاقبة كما صرح به فى انموزجه ايضا فالمراد من الموانع
موانع تلك الموانع المتقدمة المترتبة فى الحدوث زمانا اعنى السلاسل الغير المتناهية المتعاقبة
وهو الملايم لسوق الكلام ويحتمل ان يراد به موانع المانع الواحد المنعدم وعلى هذا يكون المراد من الترتيب
الترتب الذاتى لكنه بعيد عن سوق الكلام وعلى كل تقدير فالمراد بالموانع العلل وانما عبر عنها
بالموانع لان كلا من السلاسل المذكورة وكذا كل مرتبة من مراتب سلسلة مانع عما بعدها
او لاشتمال كل منهما على مانع من الموانع وهو الملايم للسوق ههنا او لاجل ان علل الموانع موانع
اورد على الاحتمال الاول انه يجوز ان يكون حدوث كل مانع ولو آنا كافيا فى انتفاء
المم ابدا بعد حدوثه فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم بل لا يثبت به الملازمة المهمة لان التسلسل الماخوذ
فيها التسلسل الموجودات المجتمعة وعلى الاحتمال الثانى بانه يجوز ان يكون حدوث عدم المانع المنعدم
والحدوث عدم الارتفاع المذكور لحدوث عدم ارتفاع المانع الثانى عن عدم المانع الاول وحدوث
هذا العدم الاخير لحدوث عدم ارتفاع المانع الثالث عن عدم المانع الثانى وهكذا الى غير النهاية
فغاية ما لزم ان يوجد هناك موانع موجودة غير متناهية لوازم لاعدام ارتفاعات الموانع
المترتبة الغير المتناهية ولوازم الامور المترتبة بالذات لا يجب ان يكون مترتبة بالذات فيجوز
حدوث جميع تلك الموانع دفعة عند حدوث عدم المانع المنعدم واذا لم يعلم بينها ترتب لا ذاتا
ولا زمانا لا يجرى فيها البرهان بوجه هذا وكلاهما ليس بشئ وان اصر المورد عليه اما الاول
فلانه فرق بين الموانع وبين موانع الموانع لان الموانع انما اعتبرت بالنسبة الى عدم الاجزاء
وما لم يكن بين اعدام الاجزاء ترتب ذاتى جوز السائل هناك حدوث كل مانع ولو آنا كافيا فى انتفاء
الممنوع بخلاف موانع الموانع فانه اعتبر فيها عليتها لها فلا يتصور فى حدوثها ان تكون متعاقبة
غير مجتمعة نعم موانع الموانع غير خارجة عن سلسلة الموانع كما حققناه لكن اذا اعتبر هناك
سلاسل كما هو مدار الاحتمال الاول لا يتصور فيها بالنظر الى مراتب كل سلسلة منها عدم الاجتماع
فى الوجود وان جاز ان يتصور التعاقب وعدم الاجتماع ح بين السلاسل على ان ذلك مندفع
بالجواب المذكور فان السلاسل المذكورة اما ان تجتمع فى الوجود فيلزم التسلسل المستحيل كما ذكره
الشارح او لا تجتمع فى الوجود فينتقل الكلام الى علة عدم كل سلسلة فيلزم التسلسل فى الامور المترتبة
بالذات والحق انه بعد الجواب المذكور لا وجه لهذا الايراد واما الجواب عن هذا الايراد بانه يجوز ان
يكون بطلان التسلسل مبنيا على ما سيجيئ منه من جريان البرهان عند من له فطرة سليمة فى مطلق

عن وجود المانع المتقدم وحدوث عدم الارتفاع المذكور

فى مطلق الامور الغير المتناهية ولو متعاقبة بحسب الزمان وان يكون الجواب باعتبار هذا الشق جوابا
بتغيير الدليل وتجريد الملازمة عن قيد المجتمعة وهو المتبادر ومن ترك هذا القيد هنا فليس بشئ لانا قد
حققنا وجود الامور المترتبة بالذات ههنا ولو بين السلاسل ولانه على هذا لم يبق وجه للمقابلة بينه وبين
ما ذكره بقوله فان اجتمعت فى الوجود الخ وترك الاجتماع ههنا انما هو لكون الكلام على تقدير عدم الاجتماع
والا فلزوم الاجتماع ههنا محقق قطعا واما الثانى فلما حققناه من غير مرة من انه اذا اعتبر سلسلة
الموانع بعضها علة للبعض يوجد الترتب الذاتى قطعا وههنا كذلك لانا اعتبرنا مجموع الموانع علة
على عدم مانع واحد الذى منع وجود الجزء الواحد على انه بعد الجواب المذكور لا يبقى لهذا الايراد وجه اصلا
كما اشرنا اليه والقول بان لوازم الامور المترتبة بالذات لا يجب ان يكون مترتبة بالذات ليس بشئ
لانه اذا سلم وجود الترتب بين الملزومات ههنا يجب ان يسلم وجوده بين لوازمها قطعا على ان اللازم
انفسها ههنا علل لعدم المانع المنعدم فكيف لا يوجد الترتب الذاتى بين تلك الموانع ح والحق انه
لا يجوز حدوث جميع الموانع دفعة عند حدوث عدم المانع المتقدم على هذا التقرير لانه اذا كان
سلسلة اعدام ارتفاعات الموانع بعضها علة للبعض فكل مانع من تلك الموانع انما يظهر وجوده
فى مرتبة من المراتب فكما ان بين الملزومات ترتبا ذاتيا كذلك بين لوازمها ترتب ذاتى ايضا نعم لو كان
مجموع الموانع اللازمة اعم من الملزومات لامكن حدوثها دفعة لكن الاعمية فى كل مانع لا توجد بالنظر الى
ملزوم واحد ولازم واحد فضلا عن ان توجد بالنظر الى مجموع اللوازم والملزومات هذا اعلم ان
الفاضل المحشى بعد ما اورد الايرادين المذكورين وزعم انقداح كلام الشارح ههنا بهما نصب نفسه
فقال والمخلص من هذا الاشكال القوى المتوجه ههنا وفيما سبق انه اذا كان عدم المانع المنعدم ههنا
وعدم الجزء فيما سبق لعدم الارتفاعات المترتبة وكان كل عدم الارتفاع منها مستلزما لمانع موجود
كان المانع الاول مانعا عن وجود المانع ههنا وعن وجود الجزء فيما سبق والمانع الثانى وكذا الموانع التى
فوقها مانعا عن وجود عدم المانع الذى يليه من تحته لا عن وجوده والا لم يجتمع هناك مانعان فضلا عن
الموانع الغير المتناهية ولا شك انه اذا كان المانع الثانى مانعا عنه من عدم المانع الاول انما هو عدمه
الازلى وهكذا فى كل مرتبة فوقها ولا يخفى ان العدم الازلى المستمر من الازل الى وقت معين انما ينقطع
فى ذلك الوقت باحد الامرين اما بحدوث موجود او زوال موجود ازلى سواء كان نوعا او جنسا يتعاقب
الافراد او الاشخاص ان جوزنا زوال الازلى فاذا انحصر العلة الحادثة لحدوث موجود فى امر
موجود وعدم امر موجود لانا نقول لهما فح نختار الشق الثانى اعنى قوله وان لم تجتمع فى الوجود ونقول
نعم يجوز ان يكون عدم المانع المتقدم ههنا وعدم الجزء فيما سبق لعدم ارتفاع المانع عن وجوده لكن لا يجوز
ان يكون هذا العدم ولا وجود المانع اللازم له مستندا الى مثل ذلك العدم لانهما مع انقطاع الازلى

فلا حاجة الى ما جعله القائل ههنا ثم انه ح
لا حاجة الى التكلفات التى ذكرها الشارح هنا
التمام بل للاتفوه اجراء البرهان ثم نفس اجراء
الحركة بل نفى الدورات المتعاقبة الغير المتناهية
محال لجريان البرهان ٢م

[illegible]

[illegible]

الازلى لذلك المانع مثلا وزمان كل منهما حادث اما لوجود موجود او عدم امر موجود فان كان الحدوث
موجود فى جميع المراتب يلزم تسلسل الموجودات المترتبة المجتمعة الغير المتناهية حال عدم الجزء المنعدم
او المانع المنعدم وان كان لعدمه فى جميع المراتب يلزم تسلسلها حال وجوده وان كان لمجموعهما يلزم
تسلسلها فى الحالين او فى احدهما فلا اشكال ههنا ولا فيما سبق بمحض السلسلة ولا فيما اختلط بعض
مراتبها عدم عدم المانع انتهى وانت قد عرفت مما حققنا من غير مرة اندفاع الاشكال الذى ادعى
قوته من غير حاجة الى ما بسطه ثم فيما ذكره نظر اما اولا فلان كون عدم المانع عدما ازليا غير مسلم
ولو سلم ذلك لكن قوله لا يجوز ان يكون هذا العدم ولا وجود المانع اللازم له مستندا الى مثل ذلك
العدم ان اراد به ان عدم عدم المانع عن وجود المانع المنعدم وعن وجود الجزء فيما سبق لا يجوز
ان يكون مستندا الى عدم المانع عن عدم هذا المانع الذى هو الشرط فى كل مرتبة لان كلا من العدمين
بسبب انقطاع العدم الازلى عن المانع الذى وقع جزءا ثانيا من كل منهما مثلا وزمان كل منهما
حادث محتاج الى علة هى اما امر موجود او عدم امر موجود فينتقل الكلام اليه فيلزم التسلسل المستحيل
كما هو الظاهر من كلامه فيرد عليه انه اذا كان كل منهما حادثا فالمانع من كون العدم الثانى علة
للعدم الذى تحته مع انه الموافق لما هو التحقيق من ان العدم لا يستند الا الى العدم حتى احتيج هنا الى
اعتبار امر موجود او عدم امر موجود على انه اذا كان العلة امرا موجودا يلزم استناد العدم
الى الوجود وهو مخالف للتحقيق ولذلك ترك الشارح هذا الشق ههنا مع ان هذه السلسلة التى
اعتبرها ان كانت داخلة فى سلسلة الاعدام فالكلام ما ذكره الشارح وان كانت غيرها يكون
هذا كلاما اخر غير ما ذكره الشارح وهو بصدد توجيه كلامه وبهذا التحقيق ظهر فساد ما قاله ايضا
فى حواشيه على قوله لا يجوز ان يكون علة عدم كل جزء عدم عدم المانع ولا يجوز ان يكون ... ولاجل هذا جوز ان يكون علة عدم كل جزء عدم عدم المانع
سلسلة اعدام اعدام الموانع فى عدم جزء واحد على ما حققناه واما عدم تعرض الشارح لذلك الاحتمال
فى السؤال والجواب فلعدم ورود السؤال بدا لوضوح الجواب عنه والحق ان هذا الاحتمال ثابت
ههنا على ما فصلناه والقائل المذكور معترف بوروده ناقض نفسه ههنا وان اراد ان تلازم
العدمين المذكورين يمنع علية احدهما للاخر فلا بد لهما من علة اخرى هى اما امر موجود او عدم امر
موجود ففيه اما لا نسلم ان تلازمهما يمنع علية احدهما للاخر بل ذلك يحقق العلية قطعا واما ثانيا
فلانه لا حاجة لتحصيل الامر الموجود او عدم امر موجود ههنا الى ما اعتبره من كون المانع الثانى
مانعا عن عدم المانع الاول بل ذلك حاصل فى كل مرتبة من عدم عدم المانع لان العدم المضاف اليه
عدم ازلى مستمر والعدم المضاف الى هذا العدم يزيله فيحصل هنا امر موجود ينقل الكلام الى
علته وهو الذى حققناه اولا واخرا والحق ان معنى المانع الثانى عن عدم المانع الاول ومعنى عدم

عدم عدم المانع الاول مثلا وزمان فى حصول امر موجود هنا وهو المانع ليس الا وكذا فى المراتب
التى فوقها فلا وجه لاعتبار سلسلة اخرى غير سلسلة الموانع فاذا كان اللوازم مترتبة كانت الملزومات
ايضا مترتبة قطعا واما ثالثا فلان تلك الموجودات التى اعتبرها لا شك انها لوازم لاعدام الارتفاعات
المترتبة اذ لو كانت خارجة عنها لكان هذا كلاما اخر كما اشرنا اليه فاذا كانت لوازم فكما جاز حدوث
جميع الموانع عنده دفعة كما اشار اليه فى مواضع يجوز حدوث جميع تلك الموجودات اللازمة دفعة
فلا يجرى البرهان فى ابطاله فما ذكره لا يغنى من الحق شيئا ايضا فاما ان يسلم وجود الترتيب بين الموانع
ايضا فيحصل المقصود او لا يسلم وجود الترتيب فيما ذكره ايضا ثم ان القائل المذكور صور كلاما
يدل على حقية ما ذكرناه من علية الاعدام الاعدام بعضها لبعض وعلية الموانع اللازمة لتلك
الاعدام بعضها لبعض لكن لما انكر اولا العلية بين الاعدام وبين الموانع اللازمة صوره بصورة
اخرى غير ما ذكره سابقا لما ادعاه اولا حيث قال يمكن ان يقال ههنا اذا كان اعدام ارتفاعات
الموانع بعضها علة للبعض الاخر لتحققه علة لتحققه سواء كان ذلك الشئ موجودا او معدوما
بعضها علة للبعض كان الموانع الموجودة اللازمة لتلك الاعدام كذلك لان ارتفاعات الموانع
عبارة عن اعدامها فيرجع الامر فى هذه الصورة الى علية بعض تلك الموانع للبعض الاخر فلا اشكال
انتهى لكن لا يخفى على الفطن ما فيه من الخبط لان الاعتبار الذى ذكره انما يجرى فى الاعدام المضافة
الى الموجودات على ما سبق من الشارح من ان ما لا يكون وجوده علة لوجود شئ
لا يكون عدمه علة لعدمه وههنا ليس كذلك لان الاعدام المضاف اليها فى اعدام اعدام الموانع
اعدام ازلية على ما سلمه ايضا فكيف تكون تلك الاعدام الازلية علة لشئ حتى يتجه ما ذكره
والحق ان علية الموانع اللازمة بعضها لبعض انما نشأت من كون ملزوماتها اعنى اعدام اعدام
الموانع علة بعضها لبعض على انه لو كان الامر كما ذكره لم يكن تقابل بين القسمين ايضا ضرورة
ان الاعتبار فى القسم الثانى كذلك فتدبر والله الموفق لاقصى المسالك وانما اطنبنا الكلام
فى هذا المقام لما انه من مزالق الاقدام ومعارك الاعلام كم زلت فيه اقدامهم وتحيرت فيه افهامهم
وانزعجت اوهامهم اذ عبارة الشارح فى هذا البيان غبار ونشره الفرسان لا يكاد يتخلص
من غرايب امواجه الا من اغترب عن اوطان اوهامه ووضع عرب التحقيق على غاربه واحاط المقام
بمشارقه ومغاربه ولعمرى ان هذا الشئ عزيز يحتاج الى امداد من الله العليم العزيز
الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتاخرين قيل هو المولى على الطوسى صاحب التهافت واقول
ذكره القائل المعول هذا الوجه فى ابطاله بتجويزهم سلسلة الحوادث الغير المتناهية بواسطة
الحركة السرمدية فى منع جريان الدليل المذكور فى الحوادث اليومية كما نقض به المتكلمون دليلهم

كما بسطوه ...م

كان الارتفاعات كذلك ضرورة ان ما كان عدمه علة لعدم شئ كان ...

المذكور حيث قال فان قيل مقدمات الدليل انما تجرى فى الحادث الذى لا يكون له شروط مترتبة الى غير النهاية
غير مجتمعة فى الوجود بان لا يكون له شروط اصلا فيلزم حدوث تخلف المعلوم عن العلة او يكون له شروط
مترتبة غير متناهية مجتمعة فى الوجود فانه هو هذا التس واما على ما ذهبوا اليه من جواز صدور الحادث
عن القديم بواسطة ان كل حادث من الحوادث مسبوق باخر الى غير النهاية مستندة سلسلتها الى حركة
سرمدية بان يكون للحادث مادة قديمة اما هيولى كما للاجسام الحادثة او محل له كهيولات تلك الاجسام
لصورها ولاستعداداتها المتعاقبة كالاجرام الفلكية لحركاتها واوضاعها الجزئية والمجردات
لصفاتها ان قلنا بجواز حدوث صفاتها او هيولى متعلقة كهيولات ابداننا لنفوسنا الناطقة
اذا قلنا بحدوثها فانها يتوارد على تلك المادة بواسطة الحركة السرمدية استعدادات متعاقبة لوجود
الحادث فاذا انتهت الى غاية القرب والقوة حدث الحادث بواسطتها من المؤثر القديم فلا استحالة
فيه اذ لا دليل على امتناع مثل هذا التسلسل لا يقال الحركة التى جعلتموها واسطة ان كانت حادثة
عاد الاشكال الى صدورها من القديم وان كانت قديمة بقى الاشكال فى صدور الحادثة من القديم
بواسطتها لانا نقول حركات الافلاك ذات جهتين الاستمرار والتجدد فمن جهة استمرارها جاز
صدورها عن القديم ومن جهة تجددها صارت واسطة فى صدور الحادث عن القديم فباعتبار
الجهتين المذكورتين صارت واسطة بين جانبى القدم والحدوث قلنا ما ذهبتم اليه باطل لان
القول بتوارد الاستعدادات الحادثة الى اخر ما نقله الش ههنا فظهر من هذا ان هذا الوجه جواب
عن منعهم جريان الدليل المذكور اما بابطال سند المنع او باثبات المقدمة الممنوعة التى هى بطلان التس
اللازم فى صورة النقض لكن لما كان مآله ابطال الدليل فى الحقيقة باستلزامه خصوص الفساد
بحيث يظهر منه بطلان سندهم المذكور الذى هو جواز التس فى الامور المتعاقبة بواسطة الحركة
ويثبت منه المقدمة الممنوعة ايض وكان لهذا البعض اعتناء بهذا الوجه جدا كما يشير اليه لفظ
التطويل اورده الش جوابا مستقلا كالاجوبة السابقة فحاصله انه لو صح دليلكم هذا لزم
قدم نوع الحادث او جنسه كما ان حاصل النقض السابق انه لو صح دليلكم لزم قدم كل شخص
من اشخاص الحوادث ففى هذا النقض ترق ولذا اورده بعده وبيان الملازمة انكم جوزتم
تسلسل الحوادث المتعاقبة بواسطة الحركة السرمدية ومنعتم لزوم قدم الاشخاص فيلزم
عليكم على هذا التقدير وعلى القول بقدم العالم القول بقدم النوع او الجنس بان يتوارد الا
ستعدادات الغير المتناهية على مادتين قديمتين احدهما مادة الافلاك التى يتوارد عليها
استعداد الحركات والاخرى مادة العناصر التى يتوارد عليها الصور والعوارض اذ سلسلة
الحوادث العنصرية انما تنتظم بهما جميعا لكن اللازم بط لان ذلك التوارد ما الغير المتناهى

المتناهى مناف للحالة التى يقتضيها القديم بالنسبة الى الحوادث من لزوم سبقه على كل واحد منها لا
قتضاء التوارد المذكور المقارنة مع واحد منها ولا شك ان المقارنة والسبق على كل فرد منها
متنافيان فاما ان لا يكون تلك المادة قديمة او ينقطع سلسلة الاستعدادات وعلى كل من التقديرين
لا يثبت مدعاهم الذى هو قدم العالم والا لزم اجتماع المتنافيين المذكورين وقوله بل عدم تناهى
حوادث متعاقبة ترق فى هذا الابطال بدليل يعمه وغيره بان يقال بعد ثبوت القديم بالذات
لا يمكن سلسلة الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية مطلقا سواء كانت حوادث عنصرية او فلكية
وسواء كانت تصورات متعاقبة لمجرد او تعلقات ارادة قديمة كما جوز المتكلمون الاخيرين
فى مقام الزام الحكماء كما قررناه سابقا وانما لا يمكن ذلك للمنافاة المذكورة فظهر من هذا البيان
ايض ان هذا جواب عن دليلهم بالنقض باستلزامه خصوص الفساد كما هو جواب عن منع الجريان
بابطال السند بان يقال لو صح سندكم المذكور الذى هو تجويز التسلسل فى الامور المتعاقبة
بواسطة الحركة لزم اجتماع المتنافيين ولا منافاة بينهما ولعل الش انما فعل ذلك لكون الايراد
المذكور فى غاية القوة عند المجيب وفيكون الابطال المذكور ايض مفيد البطلان وجود القديم
غير القديم بالذات ولبطلان التس مطلقا ايض بخلاف ما نقل عن الامام حجة الاسلام فانه انما يفيد
لزوم التس المستحيل فى الحوادث اليومية وفى واسطتها التى هى الحركة السرمدية فلذلك لم يجعله جوابا
مستقلا بل جعله ابطالا للسند المذكور فى منع الجريان بان نقول النقض السابق لا يتم الا بكلام
الامام لانه ما لم يدفع منع الجريان المذكور لا يتم النقض والدفع المذكور لا يتم الا بكلام الامام على تحقيق
الشارح فهذا النقض السابق على كلام الامام بما حققه الشارح بل نقول كما ان هذا الجواب جواب
بابطال السند منع الجريان كما نقلناه ومع ذلك فقد جعله الش جوابا عن الدليل بجعله نقضا باستلزامه
خصوص الفساد لعدم المنافاة بين كونه جوابا عن منع الجريان وبين كونه جوابا عن الدليل فكذا جواب
الامام يكون جوابا عن الدليل المذكور ايض بطريق النقض باستلزامه خصوص الفساد بان يقال
لو صح دليلكم هذا لزم التس المستحيل قطعا لكن التالى بط فكذا المقدم ولوضوحه تركه الش
المحقق بل نقول ايض كلام المعول المذكور مأخوذ من كلام الامام ايض على ما يظهر بالرجوع الى الخونج
الش لكن لما كان هذا الكلام ضعيفا كما اشار اليه الش فى الموضع المذكور انتقل الامام الى كلام
اقوى منه وهو المذكور سابقا ولما لم يتفطن المعول لذلك وجعله وجها قويا فى ابطال سندهم جعله
الش وجها مستقلا لادعائه القوة فيه فاذا جاز ان يكون هذا وجها مستقلا فى ابطال
الدليل مع ضعفه فاولى ان يكون كلام الامام وجها مستقلا فى ابطاله كما قررناه اذ الكل من نسق
واحد فتركه الش هذه الصيغة فى كلام الامام اما لان مدار الوجه الثالث عليه فهو جواب فى الحقيقة

ايض بابطال دليلهم او لان البيان بهذا الطريق اقطع لعرق شبهات الخصم او لوضوح الامر في جعله ابطالا
للدليل ايض بعد هذا البيان وبهذا التحقيق ظهر اختلال ما قيل ان ما نقل عن الامام من هذا القبيل
لانه جواب الزامي كجوابه السابق على جملة الاجوبة وهذا جواب تحقيقي ولو في زعم المجيب ومقام هذه
الاجوبة هو مقام الاجوبة التحقيقية انتهى والعجب انه تكرر منه ان جواب الامام جواب الزامي مع انه
مبني على لزوم التسلسل المستحيل لدليلهم واستحالة التسلسل ثابتة ببراهين منها برهان التطبيق ولا شك
انه جواب تحقيقي على ما سيجيء من الش و يعترف به القائل والحق ان جواب الامام عن دليلهم مبني على
بطلان التسلسل ببرهان التطبيق وغيره فليس ههنا كلام اقوى منه فلذلك اعتنى به الش وقد عرفت
منا ما يتعلق بكون كلام الامام كلاما تحقيقيا فتذكر   عارضة له الظاهر انه حال من ضمير
واردة او من اسم كان وقوله او لا نفي للورود المذكور باعتبار قيد العروض والمعنى او لم يكن واردة
على ذلك القديم حال كونها عارضة له فالنفي راجع الى ذلك القيد على ما قرر في علم البلاغة فلا يلزم
كون التصور التي هي الجواهر من العوارض وتعلقات الارادة القديمة عارضة لها وتصورات المجرد
عارضة له والقول بان عارضة مع واردة خبر لقوله كانت كقولهم هذا حلو حامض اي مز فلا
يلزم المحذور وايض ليس بشيء اذ ليس بين الورود والعروض امر مشترك كما في قولهم حلو حامض
حتى يجعل ذلك خبرا في الحقيقة والاحسن ان يجعل قوله عارضة صفة كاشفة لواردة والمعنى
سواء كانت تلك الحوادث عارضة على ذلك القديم كالحركات والاوضاع الفلكية او لم تكن عارضة
له كالصور وكالتصورات المتعاقبة للمجرد وتعلقات الارادة القديمة   غير معقول اي
غير متصور وهو كناية عن عدم الامكان اذ المراد منه نفي التصور الكثير والانسان انما يتصور كثيرا
ما يمكن له من منافعه ومضاره فبهذه القرينة جعلوا نفي التصور الكثير كناية عن عدم الامكان فلا
يرد ان الحكم بكونه غير معقول يستحيل بدون تصوره فكيف يصح نفي التصور وذلك لان المراد
منه نفي الامكان لا نفي التصور لا يقال الكناية تقتضي وجود المعنى الحقيقي فيلزم المحذور لانا نقول
الكناية في مادة مخصوصة لا تقتضي وجود المعنى الحقيقي وان قيل بان الكناية لا تنافي المعنى الحقيقي
هذا والاولى ان عدم التعقل كناية عن البطلان اذ المراد بعدم التصور الذي هو المعنى الحقيقي لعدم
التعقل هو عدم التصور بحقيقته فالباطل لا حقيقة له حتى يتصور بحقيقته فبهذا الاعتبار جعلوا
نفي التصور المذكور كناية عن البطلان ومن البين ان عدم التصور بحقيقته لا ينافي التصور بوجه ما
الكافي في الحكم على ما حقق في محله فلو اقتضت هذه الكناية بخصوصها وجود المعنى الحقيقي لا يلزم فيه
محذور وايض فيكون ~~هذه العبارة بخصوصها وجود المعنى الحقيقي لا يلزم فيه محذور وايض~~ فيكون
هذه العبارة مثل قولهم الدور بط والتسلسل بط واجتماع النقيضين مح وما اشبه ذلك

كلنبوي م

كلنبوي

ذلك   وهذا يوجب اه اي وجوب كون القديم سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث يوجب
ان يكون للقديم حالة اي زمان موهوم مفروض يوجد فيه القديم ولا يوجد فيه شيء من افراد الحوادث
فيتحقق بذلك سبق القديم على كل واحد مما يصدق عليه الحادث فهذا القول اعني قوله وهذا يوجب
اه نتيجة ولازم لوجوب سبق القديم على كل واحد مما يصدق عليه الحادث فلا يتوهم فيه الاستدراك
ثم المراد من قوله كل حادث ومن قوله كل واحد مما يصدق اه اعم من ان يكون واحدا بالشخص او بالنوع
او بالجنس لان مفهوم الحادث كما يصدق على كل شخص يصدق على كل جملة حادثة نوعا كانت الجملة
او جنسا لكن المتبادر من قوله سابقا كل حادث في قوله القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث
الكل المجموعي فالمناسب له ان يحمل الكل في قوله كل واحد على الكل المجموعي وكلاهما موافق لغرض المعول
المذكور لان القديم يجب ان يكون سابقا على المجموع وعلى كل الافراد اشخاصا او انواعا حتى
يتم ما قرره من انه اذا توارد الحوادث الغير المتناهية على مادة قديمة لزم هنا اجتماع المتنافيين
اعني لزوم السبق ولزوم المقارنة   ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية اه هذا اشارة
الى ملازمة دليل ابطال الامور الغير المتناهية المقرر على هيئة القياس الاستثنائي وما سبق
كان اثباتا للمقدمة الاستثنائية وتقريره انه لو توارد الحوادث الغير المتناهية على المادة القديمة
لزم ان لا يوجد للقديم تلك الحالة اعني حالة السبق على كل واحد من افراد الحادث اذ لو وجد له تلك
الحالة مع وجود المقارنة ح ضرورة للقديم فكذا الملزوم فعلى هذا قوله والمنافات اه لاثبات
الملازمة المذكورة ثم انه اشار في هذه الملازمة الى صورة التوارد على القديم ولم يذكر صورة
التوارد معه وهو المذكور سابقا بقوله بل عدم تناهي حوادث متعاقبة مع وجود قديم لانه اذا لم يوجد
اللازم المذكور اعني عدم وجود الحالة المذكورة للقديم حين توارد الامور الغير المتناهية عليه
فلزوم عدم وجود الحالة المذكورة له حين توارد[ها] معه اولى لان التوارد على شيء يقتضي تقدم
ذلك الشيء على المتوارد ولو كان ذلك تقدما بالذات بخلاف التوارد معه ويدل على ما ذكرنا
ما قاله ههنا بل مقارنة دائما مع بعض الحوادث لان المقارنة مع بعض الحوادث ثابت قطعا في صورة
التوارد معه فلا حاجة الى حمل قوله ويلزم من توارد اه على التمثيل لاجل شموله لصورة التوارد معه
واما القول بانه ليس بشامل للصورتين بل مختص بالصورة الاولى فليس بشيء اذ دعوى الاختصاص
بعد الاولوية التي بيناها فاسدة   قلت هذا بداهة اه اي بداهة الحكم بالمنافاة بين دوام
المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بحيث يوجب ذلك السبق تلك الحالة المذكورة
بداهة الوهم لا بداهة العقل اذ العقل لا يرضى بالايجاب المذكور وانما هو من شان الوهم ولذا حكم
بروهم المجيب فلا يرد ما قيل ان حكم الوهم انما هو الحكم بانه يجب للقديم تلك الحالة بعد قبول هذا

لزم اجتماع النقيضين واللازم بط م

نقله الكلنبوي م

كفوي

الحكم فالحكم بالمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد وبين السبق على كل فرد من بداهة العقل لا بد
من بداهة الوهم وذلك لان الحكم بكون المنافاة المذكورة من بداهة الوهم انما هو بالنظر الى كون السبق
المذكور موجبا للقديم تلك الحالة لان معنى قوله والمنافاة اه والمنافاة بين دوام المقارنة وبين السبق
على كل فرد بحيث يوجب ذلك السبق تلك الحالة بديهية كما اشرنا اليه فكانه قال الش في ذده هذا اى بديهية ايجاب
السبق تلك الحالة للقديم بداهة الوهم   انما يستلزم كون القديم متحققا في الزمان سابقا على كل فرد
منها سواء كان الفرد شخصا او جملة اشخاص متناهية او غير متناهية لما سياتي منه في رد الاعتراض الاتي من كل
فرد جزء من المجموع الغير المتناهي وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل الغير المتناهي الاحاد فيكون ذلك المجموع
من افراد الحادث كالجملة المتناهية لكن لا منافاة بين حدوث هذا المجموع وبين عدم تناهيه لان الحدوث
انما حصل له من ذلك الجزء الحادث فيكون القديم ايضا سابقا على هذا المجموع سبقا زمانيا مع دوام المقارنة
لبعض الاحاد من هذا المجموع وبذلك اتضح فساد الاعتراض الاتي ايضا من انه انما يلزم المنافاة
لو استلزم حدوث الجزء حدوث الكل لان استلزام حدوث الجزء حدوث الكل ثابت قطعا من غير منافاة
بين دوام المقارنة لبعض الافراد وبين السبق على هذا المجموع الغير المتناهي الحادث بحدوث بعض
احاده كما قررناه وتلخيص الجواب منع ايجاب سبق القديم تلك الحالة لكن لما كان ذلك الايجاب صريحا
في المقدمة الاستثنائية وملحوظا في قوله والمنافات بين دوام المقارنة والسبق على كل فرد اذ معناه كما
سبق ان المنافاة بين دوام المقارنة والسبق على كل فرد بحيث يوجب ذلك السبق تلك الحالة للقديم وكان
قيد المنافاة لاثبات الملازمة كما اشرنا اليه فلك ان تجعل هذا المنع منعا للمقدمة الاستثنائية وان تجعل
منعا لدليل الملازمة ايضا فلا يتم الملازمة ولا المقدمة الاستثنائية معا هذا   وانما يلزم ما ذكره من
المنافاة لو لزم سبق القديم على الجميع في زمان واحد معين مع دوام المقارنة فيه بسبب التوارد وليس كذلك
اذ السبق اللازم للقديم على ذلك التقدير انما هو في زمان من الازمنة لا في زمان معين فيجوز سبقه على
كل فرد مما يصدق عليه الحادث في زمان ما مع دوام المقارنة للبعض الاخر في زمان اخر اذ الازمنة غير
متناهية على ذلك التقدير ايضا نعم لو كانت الحوادث متناهية كانت الازمنة متناهية ايضا فيكون بين
السبق المذكور وبين دوام المقارنة منافاة ظاهرة واما اذا كانت غير متناهية فلا بل لا يمكن السبق المذكور
ح بدون المقارنة لواحد منها والا لزم الانقطاع وهو خلاف المفروض قال الش رح في تحريره بعد هذا
الكلام ودعوى البداهة في تلك المنافات غريبة جدا والعجب من هذا الفاضل انه تكرر في كلامه دعوى البداهة
فيما خالف فيه الكثيرون من العقلاء وهي غير مسموعة ثم يدعي البداهة في مثل هذه الدعوى المخالفة لجمهور
العقلاء مع ظهور بطلانها وكثرة العقلاء القائلين بخلافها وليس ذلك الا من اشتباه حكم الوهم
بحكم العقل فان الوهم لا يقدر على ادراك الامور الغير المتناهية وانما يدرك الامور المتناهية فيتصور الحوادث

الحوادث المتناهية المتعاقبة على القديم ويجد ان للقديم حالة ليس فيها مقارنا لشيء من الحوادث والعقل
المشوب بالوهم يقيس الحوادث الغير المتناهية على ذلك ويحكم بامتناع تعاقبها على ذلك انتهى يعني ان
ذلك الحكم في الحوادث الغير المتناهية انما هو من اختلاط العقل بالوهم والا فكيف يتصور امتناع التعاقب
المذكور والا لكانت الحوادث متناهية وهو خلاف المفروض   وقد اعترض عليه اى على المجيب بالوجه
الرابع لانه ايراد اخر عليه بمنع المنافاة المذكور كايراد الشارح لا اعتراض على الشارح كما يوهمه القرب
وانت تعلم فساده اما اولا فلانه انما يستفاد من قوله لو استلزم حدوث الجزء حدوث الكل من عدم
استلزام حدوث الجزء حدوث الكل بداهة ولو كان الكل غير متناهي الاحاد لان حدوث الكل الغير المتناهي
الاحاد انما يكون وقت حدوث ذلك الفرد الحادث فلا يضر حدوث الكل ح عدم تناهيه قطعا واما
ثانيا فلان الحكم بلزوم الكل المجموعي انما يصح اذا كان الكل المجموعي متناهي الاحاد اذ ح يكون بين دوام
المقارنة وبين السبق على كل فرد منافات ظاهرة واما اذا كان غير متناهي الاحاد كما ههنا فلا يصح
الحكم بلزوم المنافاة والى منشأ هذا الفساد الثاني اشار بقوله وكانه توهم ان حدوث الكل المجموعي
اه ولا يكون هذا الكلام منشأ للفساد الاول لان حدوث الجزء يستلزم حدوث الكل المجموعي سواء كان
متناهيا او غير متناهي فكيف يكون هذا الكلام منشأ الفساد ما يستفاد من كلامه من ان حدوث الجزء
لا يستلزم حدوث الكل بل ذلك فاسد في حد ذاته وهذا ظاهر وان خفي على بعضهم ووجهه ان الاعتراض
انما هو بمنع لزوم المنافاة المذكورة فاللازم على الشارح ان يبين فساد سند هذا المنع اعني الحكم بلزوم
المنافاة على تقدير كون حدوث الجزء مستلزما لحدوث الكل فهو الذي اشار اليه بقوله وكانه توهم اه
ضرورة انه لو كان الكل المجموعي غير متناهي الاحاد ح لا يرد الاعتراض عليه في زعم المعترض وان لم يكن
ذلك تاما في الواقع ايضا هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام   يستلزم حدوث المجموع من حيث
المجموع ومع ذلك لا يلزم المنافاة كما حققناه في تقرير كلامه اورد عليه بان معنى الحدوث هو الوجود
بعد العدم وظاهر ان اتصاف فرد ما بالوجود غير مستلزم لاتصاف المجموع به بل المجموع ههنا ليس
بقديم ولا حادث بالمعنى المصطلح اذ المجموع الغير المتناهي غير موجود لانعدام اكثر اجزائه في كل
وقت ولذا حكموا بان الحركة بمعنى القطع غير موجودة مع وجود كل جزء من الزمان فظهر ان كلام القائل
المعترض غير مبني على ما توهمه الش من ابتنائه على ذلك التوهم بل مراده من حدوث الكل حدوث كل المجموع
الغير المتناهي الاحاد وحمله على ابتنائه على ما ذكره توهم بعيد ودعوى البداهة في استلزام حدوث
الجزء حدوث الكل في المادة المجموع الغير المتناهي الاحاد المتعاقبة الاجزاء فاسدة قطعا ورد بانه
مبني على الغفول عما سيحققه الشارح من ان لهذا الكل المتعاقب الاجزاء نوعا من الوجود بناء على
ان الوجود اعم من ان يكون على سبيل اجتماع الاجزاء وان يكون على سبيل تعاقب الاجزاء كما في هذه

الجنبوري م

المورد هو الفاضل اللاري

المراد هو الجنبوري م

السلسلة كيف لا وما ابطله الحكماء المتكلمون باجراء برهان التطبيق والتضايف في استحالة مطلق التسلسل ولو في الامور

المتعاقبة ليس الا هذا الوجود فكيف يصح رد ما ذكره الشارح ههنا ممن كان من المتكلمين ومنهم المعترض والمجموع

الموجود وقياسه على الحركة بمعنى القطع قياس مع الفارق فان الامتداد الذي ترسم الحركة بمعنى التوسط

وهو الذي يقال له الحركة بمعنى القطع انما هو بحسب التوهم ولا وجود له في نفس الامر ولا كذلك سلسلة

الحوادث الغير المتناهية هذا لكن يرد على ما ذكره الشارح ايضا انه ليس للكل المجموعي ههنا هيئة مغايرة لهيئة

الآحاد فح لا يكون له حكم مغاير لحكم الاحاد فلم لا يجوز ان يكون مراد المعترض ان حدوث الجزء ههنا لا يستلزم

حدوث الكل بجميع احاده فح لا يلزم المنافاة المذكورة نعم لو كان للكل المجموعي هيئة مغايرة وحكم مغاير لحكم الاحاد

يستلزم حدوث الجزء حدوث ذلك الكل المجموعي لان حدوثه انما يظهر بانضمام ذلك الجزء اليه لكنه ليس

كذلك وبالجملة فغرض المعترض ههنا انما هو انه لا يلزم المنافاة ههنا لعدم استلزام حدوث الجزء حدوث

الكل لكون الكل غير متناهي الاحاد والهيئة الاجتماعية ليست جزءا منه وقوله بلزوم المنافاة على تقدير

استلزام حدوث الجزء حدوث الكل انما هو على سبيل الفرض وارخاء العنان كما يشعر به كلمة لو ولا شك

فيه ايض فانه لو استلزم حدوث الجزء حدوث الكل ففي هذه الصورة يلزم تناهي الكل المجموعي فيلزم المنافاة المذكورة

لكنه لا يستلزمه كما حققناه فلا منافاة وعلى هذا يندفع عنه ايضا قوله وكانه توهم ان حدوث الكل اه فيكون

هذا الاعتراض موافقا لما حققه قبيل فيرد المعقول المذكور فافهم وتأمل وقد صرح بعض الفضلاء اه قوله

الظاهر انه هذا وجه اخر لورد دليل الفلاسفة لكنه لما كان قريبا الى الوجه الرابع لم يجعله وجها مستقلا

بل اورده في ذيله ثم ان المراد ببعض الفضلاء العلامة التفتازاني اورد هذا الكلام في شرح العقايد

النسفية في تتميم دليل حدوث العالم حيث قرره بان يقال العالم اما اعيان واما اعراض والكل حادث

اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة وبعضها بدليل طريان

العدم كما في اضداد ذلك فان القدم ينافي العدم واما الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وما لا يخلو

عن الحوادث فهو حادث اما الصغرى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان واما الكبرى فلان

ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في الازل وهو مح ثم اورد على هذا الدليل

ايرادات منها ما على دليل الكبرى المذكور وهو ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم

من وجود الجسم فيها وجود الحوادث بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة

مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى

لا الى نهاية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون ان لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في

الحركة المطلقة ثم قال والجواب عنه انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي من جزئياته فلا يتصور قدم المطلق

مع حدوث كل من الجزئيات انتهى لكن قال في شرح المقاصد بعد ما اورد المنع المذكور من طرف الحكماء

وانا اقول حاصل ايراد اللاري ان المجموع ههنا لما كان غير متناه ... غير موجود في الخارج لا يوصف

وظاهر ان المجموع بالحدوث والقدم اللذين هما من صفات الموجود ... وجود الكل وحدوثه

ذلك المجموع ... وجود الجزء وحدوثه ... بالتطبيق والتضايف

الخارجي ... ذلك استلزام حدوث

نعم لذلك ... ان ذلك الاستلزام انما يكون بعد

كما ... المجموع الغير المتناهي والامتناع المذكور مع علمه ما عرفت

الجزء حدوث المجموع الغير المتناهي ... المفترض مبني على ما اشار اليه المورد

استحالة حدوث هذا فاعلم ان ما ... على التوهم المذكور

فاذا عرفت هذا على ما حققناه وليس ذلك ... فساد قول الراد

المذكور على ما حققناه ... مبني على الغفول عما يجي

كما ذكره الفاضل الدواني ... فاسد مبني ... غفلة عما يجي ذكره

المذكور من ان ذلك الايراد توهم ... الايراد المذكور ... مراد المفترض

لانك قد عرفت ان ... عدم فهم ان مراد ... وليتعذر

بل هو معترف به وانما ... كما سبق عليه وقد نبهنا هناك

وفي اتباع الراد ... تعليقاته عليه

المراد ... اخر ... منه

فساده ... فافهم

الحكماء على دليل الكبرى المذكور واجيب اولا باقامة البرهان على امتناع ان يكون ماهية الحركة ازلية

وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافي المسبوقية ضرورة ثم المسبوقية من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها

لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافي اللازم مناف للملزوم ضرورة وثانيهما ان ماهية الحركة

لو كانت قديمة اي موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي

لكن اللازم بط بالاتفاق وثانيا باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذلك

ايض لوجهين احدهما طريق التطبيق وثانيهما طريق التضايف والتكافؤ هذا ولا يخفى ان هذه الوجوه

كلها لبيان امتناع تعاقب الحوادث لا الى نهاية كما صرح به هناك ثم نقل لبيان امتناع تعاقب

حوادث لا نهاية لها وجوها اخر منها ما اشار فيه الى الجوابين الاولين المذكورين انفا حيث قال ومنها

ان كل حركة تفرض لا تخلو من ان تكون مسبوقة بحركة اخرى فلا تكون ازلية ضرورة سبق العدم عليها

او لا تكون مسبوقة باخرى بل يتحقق حركة لا حركة قبلها فتكون اول الحركات فيكون للحركة بداية وهو المط

ثم قال ورد هذا بانا نختار الاول ولا يفيد الا حدوث كل من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع

في ان ينتهي الى حادث لا يكون قبله حادث اخر انتهى ولا يخفى ان ما اشار اليه في الجوابين المذكورين في شرح

المقاصد قريب الى الجواب الذي قرره في شرح العقايد بقوله والجواب عنه انه لا وجود للمطلق اه وهو

الذي نقله الشارح ههنا عنه ولما رده بقوله ورد بانا نختار الاول ولا يفيد اه ظهر ان كلا من الجوابين

المذكورين اللذين مالهما الى الجواب المذكور في شرح العقايد المنقول عنه ههنا غير مرضي له في دفع المنع

المذكور على دليل الكبرى المذكور بل المرضي عنده ما اشار اليه ثانيا من طريق التطبيق وطريق التضايف

ولذا اورد المولى الخيالي عليه في حاشيته بوجهين الاول ان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية

فياخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فياخذ ايضا حكمها

ولا استحالة في اتصاف الحكم المطلق بالمتقابلات بحسب الحيثيات وثانيهما انه لو صح ما ذكره

لزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي ثم قال والاصوب ان يجاب بتناهي الجزئيات بناء على

برهان التطبيق انتهى فعلى هذا الايراد عليه ما ذكره الشارح لانه انما ذكر هذا الوجه في شرح العقايد

تبعا لما هو المشهور عندهم والتحقيق عنده ما اشار اليه في شرح المقاصد من عدم تمامية هذا

الوجه والاحتياج في هذا الباب الى برهان التطبيق والتضايف هكذا فهم الفاضل المحشي واعانه

بذلك العلامة التفتازاني في دفع اعتراض الشارح ونحن نقول اولا ما اشار اليه في شرح المقاصد

من الجوابين المذكورين اولا ليس عين الجواب الذي اشار اليه في شرح العقايد حتى اذا كان كل منهما

مردودا بقوله ورد بانا نختار اه يلزم ان يكون الجواب المذكور في شرح العقايد مردودا عنده ايض

ولو سلم فما اشار اليه في الرد انما هو رد الوجه الاول من الوجهين لا الوجه الثاني الذي هو المذكور

فى شرح العقايد وهو صريح فى كلامه حيث قال انا نختار الاول وندفع محذوره ولم يختر الوجه الثالث
ولم يتكلم عليه بشىء مع ان الوجه الثانى من شقى الترديد الذى نقلنا ثانيا لبيان امتناع تعاقب الحوادث الغير
المتناهية هو الوجه الثانى الذى ذكره فى عداد الاجوبة عن المنع المذكور فكيف يقال ان الجواب المذكور فى
شرح العقايد غير مرضى له لكونه مردودا عنده والمرضى ما اشار اليه فى شرح المقاصد وثانيا انه لو سلم
ان كلا من الوجهين المذكورين مردود بالرد المذكور لكن لا يلزم منه ذلك اذ يكون مردودا عنده بل الظاهر
ان المختار عنده فى مقام ردهم هو ما اشار اليه فى شرح العقايد ويدل على ما ذكرنا من وجهى البحث
صنيعه فى شرح المقاصد حيث ذكر الوجوه السابقة التى من جملتها الجواب المذكور فى شرح العقايد لبيان
امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية كما لا يخفى ثم ذكر لهذا البيان وجها اخر وردها فالذى
يظهر منه ان الوجوه السابقة كلها مرضية عنده وثالثا فى دفع اعتراض الشارح عما ذكره فى شرح العقايد
ان غرضه هو الاستدلال بحدوث بعض الجزئيات على حدوث مهية الحركة حتى يلزم من حدوث المهية
حدوث جميع افرادها قطعا وذلك بان يقال انهم زعموا وجود الكليات الطبيعية على ما حققه
الرئيس وغيره سواء كان موجودة بوجود الاشخاص او بغيره على اختلاف بينهم وعلى كلا التقديرين
فلابد ان يكون مهية الحركة موجودة مع الحوادث الجزئية وليست تلك الحركة المطلقة والمهية [وليست]
الكلية مثل المادة التى تتوارد عليها الصور المتعاقبة بل التحقيق عندهم ان مهية الحركة موجودة بعين
وجود الافراد فاذا كانت الافراد حادثة كانت المهية التى هى وجودها عين وجود الافراد الغير
المتناهية فنقول تلك الحصص متفقة الحقيقة فيلزم من حدوث بعضها حدوث جميعها قطعا ضرورة
ان الاشياء المتماثلة متفقة الاحكام فما يلزم لواحد من حكم يلزم ذلك للاخر منها على ما حققوا فى امثاله
وعلى هذا يكون الجواب المذكور فى شرح العقايد الزاميا ولا باس به فانصح انه هذا الوجه مردود عنده
بما اشار اليه فى شرح المقاصد وانه لم يكن مسلما عندنا فانما عدل عنه لكونه الزاميا اذ التحقيق عند
المتاخرين ومنهم التفتازانى والمص ان ماهيات الطبيعة غير موجودة وان معنى وجودها وجود
اشخاصها فعلى هذا لا يتم الجواب المذكور اذ الحوادث غير متناهية ولا دليل على تناهيها على ذلك
التقدير او نقول غرضه انما هو الاستدلال بحدوث الجزئيات على حدوث المجموع وان لزم منه حدوث
المهية ايضا بان يقال الامور المتناهية اذا كان كل منها حادثا كان المجموع حادثا ضرورة انه ليس للمجموع حكم
مغاير لحكم الاجزاء واذا كان مجموع جزئيات المهية حادثا كان المهية حادثة ايضا وبديهة العقل تحكم
بانه لا فرق بين المتناهى وغير المتناهى فى مثل هذا الحكم وقد اشار الى هذا الوجه شارح التجريد ويرد
عليه ايضا انهم استدلوا على اثبات الواجب بما يقرب من هذا حيث قالوا جميع الممكنات من حيث هو الجميع ممكن
فلابد له من علة وعلته لا يكون نفسه ولا جزءا منه بل هو خارج عنه فيكون واجبا وينقطع السلسلة به

به من غير احتياج فيه الى برهان التطبيق واحتياج المجموع الى العلة ههنا انما نشاء من كون الكل عين الاجزاء
فلما احتاج الاجزاء الى العلة احتاج المجموع ايضا كما حققه الشارح وهكذا نقول ههنا لما كان مجموع الحوادث
الغير المتناهية عين جميع الاحاد وكان كل منها حادثا كان المجموع حادثا ايضا ضرورة انه ليس للكل حكم مغاير
لحكم الاجزاء فيلزم حدوث المهية ايضا ولعل المولى الخيالى لما تفطن توجيه جواب الشارح بامثال هذا التوجيه
قال بعد ما اورد عليه ايرادين كما نقلناهما والاصوب ان يجاب اه لكن لما كان المتبادر من كلام الشارح التوجيه
الاول الذى اشير اليه انفا اشار بهذا التعبير الى ان الاحق منه ان يجاب باجراء البرهان والاظهر ان الوجه بهذا
التوجيه الثانى لا يبقى عليه غبار اصلا نعم فى التوجيه الثانى ايضا ابحاث كما فى الدليل المذكور لاثبات الواجب
لكنه كلام اخر قد اشار اليها مع ما فيها ومن هذا التحقيق ظهر متانة كلام التفتازانى واندفاع سقوط اعتراضه
عليه وظهر ايضا فساد الاعتراض السابق بتوجيهنا حيث وجهناه وجعلناه متحدا مع رده على المعول المذكور
بقوله قلت هذا بداهة الوهم اه وظهر ايضا فساد كلامه من حيث ذاته وان كان واردا على المعول فى ادعائه
المنافاة المذكورة فافهم وظهر ان كلام التفتازانى حقيق بان يعد دجا وابعاد لكلام المعول المذكور
وان اورده الشارح فى ذيله دغما منه انه من تتمته وظهر ايضا ان دعوى المعول المذكور من تناهى الحوادث حق لكن
لا بما ذكره بل بما اشار اليه التفتازانى على ما حققناه وانما اطنبنا الكلام لانهم قنعوا بظاهر الكلام
والله الموفق لاقصى المرام فلا يتصور قدم النوع لعل المراد به النوع الاضافى فيكون شاملا
للماهية النوعية والجنسية وكذا المطلق فى كلام التفتازانى شامل لهما ايضا فيكون مآلهما واحدا لكن
التعبير بالنوع اولى منه لان المطلق شامل لما عداهما من الاصناف وكلامهم انما هو فى الانواع والاجناس
على ان الكلام فى الحركة وهى طبيعة نوعية اذ لا يزال فرد من الافراد كلمة لا الداخلة على المضارع
للاستقبال ولهذا قيل هذا معنى لا بد لا معنى القدم المراد ههنا فالاولى ان يقول لعل مرادهم بقدم النوع
انه ما من فرد الا وقبله فرد اخر لا الى نهاية كما قاله التفتازانى فى تقرير المنع المذكور وكذا الكلام فى قوله
لا يبقى فرد منه اكثر واقول لعل التعبير بصيغة المضارع لاجل الشمول الى جانب الابد [الازل و] كليهما اما الثانى
فظ واما الاول فلان فرض الحوادث من مبدء معين الى جانب الازل استقبالى واذ كان ذات الحوادث
ماضوية وتلخيصه كما ان التنازل استقبالى كذلك التصاعد استقبالى ايض فللاشارة
الى هذا التعميم اورد صيغة المضارع وانهم يتفطنوا له وليت شعرى انى اقول قد كشفت
الغطاء عما ذكره بعض الفضلاء بحيث لم يبق لله لورد فيه مجال وليت شعرى كيف غفل الشارح
المحقق عن توجيه كلامه بما اشرنا اليه من التوجيه الحقيق بالقبول والعجب ان الفاضل المحشى لغفوله
عما حققناه قال ههنا هو اى بعض الفضلاء يقول الامر كما قلت وانما ذكرته هناك لكونه جوابا
مشهورا عند القوم واشرت الى اختلاله فى شرح المقاصد وليت شعرى ما سبب حيرتكم

بعد ما اشرت الى اختلاله اقول وليت شعري كيف يدعي بهذا الكلام توجيه كلام بعض الفضلاء وهل هذا الا اعتراف بفساده
الذي هو مقصود الشارح ههنا ولا حيرة للشارح في الحكم بفساده فليت شعري ما سبب حيرته في عدم حيرة الشارح وانما حيرة
الشارح في صدور مثل هذا الكلام عنه وغاية ما يمكن ان يقال ان الشارح زعم انه يقول بصحته فتحير فيه مع انه لا يقول بصحته
فلا حيرة فيه لكنه لا يجدي نفعا لان غرض الشارح انما هو وضوح فساده وتحيره في شانه ولو اشار الى اختلاله ثم دفع المنافاة
بين الكلامين ببناء احدهما على المشهور وبناء الاخر على التحقيق كما صدر عنه هنا امر سهل مشهور لا يلتفت اليه في
امثال هذا المقام بل دفع المنافاة بين الكلامين بحيث يندفع اعتراض الشارح هنا لا يكون الا بما حققناه واقول
بان تحقيقه مبني على مقدمات واهية ولا يمكن ذلك الا بعد بيان انتهاء جزئيات الحركة ببرهان التطبيق والتضايف
وبعد الاحتياج اليهما لا حاجة الى نفي قدم المطلق لغرض انتهاء سلسلة الجزئيات تختل من وجوه لان المقدمات
في بيانه غير واهية كما سبق ولانه لا حاجة فيه الى بيان انتهاء الجزئيات ببرهان التطبيق وقد سبق ولان نفي قدم
المطلق في كلام بعض الفضلاء ليس لغرض انتهاء سلسلة الجزئيات بل لكونه لازما لانتهاء سلسلة الجزئيات
كما حققناه في التوجيه الثاني في كلام التفتازاني بل لا منع ايضا في منع قدم المطلق لغرض انتهاء السلسلة كما قرره
في التوجيه الاول   يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة في نفس الامر المترتبة ذاتا او زمانا لما سبق
منه كالنفوس الناطقة البشرية على رأي الحكماء فيكون هذا البرهان منقوضا على رأيهم لانهم قائلون
بعدم تناهي النفوس الناطقة لا عند المتكلمين ولان السابقية والمسبوقية المتضايفتين لا يختصان بالذاتيتين
بل يعمان الزمانيين بل الوضعيين فيما اذا انفصل بعض الاحاد المترتبة وضعا عن بعض اخر فيعتبر فيها السابقية
والمسبوقية والتقدم والتاخر وضعا وهما متضايفان واما اذا اتصل بعض الاحاد ببعض كالخط ~~المفروض~~
~~المفروضتين هنا لتركبه~~ من نقاط غير متناهية على ما صرحوا به من ان الخط قابل للانقسام طولا فلا يلزم
ان اجزائها السابقة والمسبوقة وكذا اتصافها بالاضافات فرضية محضة وقد اشار اليه الشريف في حواشي
حكمة العين فان اراد ان السابقية والمسبوقية وكذا الاولية والثانوية وسائر الاضافات امور انتزاعية
تنقطع بانقطاع الاعتبار فذلك وارد على الامور المترتبة وضعا ايضا بل على كل ما يدعى اجراء برهان
التضايف فيه وان كان عنه مخلص ايضا فانتظر   سواء كان مجتمعة الوجود او لا كحركات الافلاك
والازمنة فان برهان التضايف يجري فيها باعتبار اجزائها المتصفة بالعلية والمعلولية والسابقية و
المسبوقية والمتقدمية والمتاخرية واعترض عليه ايضا بان اجزاء الحركات والازمنة المنطبقة عليها فرضية
لا يحصل شيء منها بالفعل الا بفرض العقل والاعتبار فينقطع بانقطاع الاعتبار وستشير الى المخلص
عنه   وذلك لان حاصل برهان التضايف اه هذا وان كان برهان التضايف لكنه هنا من حيث
انه ايراد على دليل قدم العالم اشارة الى بطلان اللازم من دليل الايراد بان يقال لو صح دليلكم لذهب
سلسلة الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية ولو ذهب تلك السلسلة الى غير النهاية لامكن ان يذهب سلسلة

كلنبوي م

كما في الامتدادين المفروضين لاثبات تناهي الابعاد فتم جريان برهان التضايف فيهما في تناهيهما ايضا لان اجزائهما في تلك فرضية محضة وكذا اتصافها بالاضافة الاخرى الفرضية كذا قيل وفيه ان الامتدادين المفروضين المذكورين

منه رحمه

سلسلة المتضايفين الى النهاية مبتداءة من حادث معين متصف باحدهما دون الاخر واللازم باطل فكذا
الملزوم اما الملازمة فلان تلك الحوادث ان وجد بينها شيء من العلية والمعلولية والابوة والبنوة وامثالها
من التضايف فيها ونعمت والا فلا اقل من تحقق السابقية والمسبوقية في الواقع بينها فيؤخذ حادث معين
متصف بالمسبوقية دون السابقية ويكون ما فوقه متصفا بكل من السابقية والمسبوقية لا الى نهاية واما
بطلان اللازم فلانه لو ذهب سلسلة المتضايفين من ذلك الحادث المتصف بالمسبوقية فقط الى غير
النهاية فلا بد ان لا يوجد في تلك السلسلة قبل ذلك الحادث حادث متصف بالسابقية فقط دون
المسبوقية والا لزم تناهي السلسلة على تقدير لا تناهيها لان الكلام فيما قبل ذلك الحادث الذي فرضناه
مبدأ معينا فلو وجد في تلك السلسلة قبل حادث لا يتصف بالمسبوقية يكون ح عدد المسبوقيات
انقص من عدد السابقيات بواحد فيكون عدد المسبوقيات متناهيا ايضا لكون السوابق زائدة
عليها بواحدة والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة فيلزم التناهي على تقدير
اللاتناهي وهو مح فلا يوجد في تلك السلسلة قبل ذلك الحادث المعين شيء متصف بالسابقية فقط
دون المسبوقية فيلزم ان يزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد ضرورة ان كلا من
العدد الواقع قبل ذلك الحادث متصف بالسابقية والمسبوقية كما عرفت بحيث يحصل التكافؤ
والتساوي فيه مع بقاء المسبوقية المحضة في ذلك الحادث زائدة فيلزم ان لا يوجد التكافؤ والتساوي
في السلسلة المشتملة على المعلول الاخير وهو مح مستلزم لوجود احد المتضايفين بدون الاخر
وتلخيصه انما قبل ذلك الحادث من السلسلة ان وجد هناك شيء متصف بالسابقية دون المسبوقية
يلزم التناهي على تقدير اللاتناهي كما قررناه وان لم يوجد ذلك يلزم ان يزيد عدد المسبوقيات بواحد
وهو المبدأ المعين المذكور لحصول التكافؤ من السلسلة المشتملة عليه فظهر ان لزوم المحال الثاني
مبني على انتفاء لزوم المحال الاول قال الفاضل المحشي وهذان المحالان وربما يجعل استحالة احدهما كلنبوي م
دليلا على لزوم الاخر فيفسر البرهان على وجهين احدهما انه لو ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية
للزم زيادة عدد احد المتضايفين على الاخر والا لوجد في السلسلة حادث متصف بالسابقية
فقط فيلزم تناهيها على تقدير لا تناهيها وهو مح فعلى تقدير ذهابها الى النهاية بحيث لا يلزم تناهيها
بوجه يلزم الزيادة المذكورة قطعا وهذا ما اختاره الشارح الثاني لو ذهب سلسلة المتضايفين
الى غير النهاية لزم تناهيها على تقدير لا تناهيها والا لزم الزيادة المذكورة وهذا ما اختاره صاحب التجريد
واقول لزوم الزيادة المذكورة المستحيل مبني على انتفاء تناهي اللاتناهي المستحيل كما حققناه واما
لزوم تناهي اللاتناهي فغير مبني على انتفاء الزيادة المذكورة حتى يجعل استحالة الزيادة المذكورة
دليلا على لزوم تناهي اللاتناهي كما زعم نعم يلزم حين انتفاء تناهي اللاتناهي وكون السلسلة

غير متناهية الزيادة المذكورة لكن ذاك لا يقتضي ان يكون استحالة الزيادة المذكورة دليلا على لزوم تناهي
اللاتناهي هناك وسره ان تناهي اللاتناهي هناك انما لزم من كون بعض افراد السلسلة قبل ذلك الحادث
المعين متصفا بالسابقية فقط كما قررناه في تقرير دليل الش ولزم ايضا انتفاء الزيادة المذكورة فكلاهما
لازمان لشيء واحد ومن البين ان وجود احد اللازمين اعني انتفاء الزيادة ههنا لا يستلزم وجود الاخر
اعني تناهي اللاتناهي نعم وجود احد اللازمين يستلزم وجود الملزوم لكن وجود الملزوم لا يستلزم وجود
جميع لوازمه حتى يلزم من وجود احد اللازمين وجود اللازم الاخر وتحقيق هذا المقام ان للقوم في التعبير
عن هذا الاستدلال عبارتان احدهما لو تسلسلت العلل والمعلولات مثلا وكذا السوابق والمسبوقات
وغير ذلك من المتضايفين الى غير النهاية للزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية
والمعلولية وبيان اللزوم ان كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول علة
كالمعلول الاخير وثانيهما انا ناخذ جملة من العليات التي في هذه السلسلة واخرى من المعلوليات ثم نطبق بينهما
فان زادت احاد احديهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل
معلولية علية وبالعكس وان لم تزد لزم علية بلا معلولية ضرورة ان في الجانب المتناهي معلولية بلا علة
كالمعلول الاخير فلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة كذا في شرح المقاصد ولا يخفى
ان ما اشار اليه ثانيا قريب الى طريق التطبيق اذ يظهر منه ان لزوم تناهي اللاتناهي ههنا انما هو بفرض
السلسلتين كما بسط وهذا هو مراد صاحب التجريد ايضا من قوله هناك ولوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين
ويجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخر فينقطع الناقص والزائد ايضا انتهى يجب
ان يكون السوابق اكثر من المسبوقات في الجانب الغير المتناهي بواحد والا يلزم زيادة عدد المسبوقيات على عدد
السابقيات بواحد لكون الحادث الذي فرضناه مبدأ محضا وهو مح واذا كان السوابق اكثر من المسبوقات
في جانب الغير المتناهي بواحد يكون المسبوقات متناهية في جانب الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع
~~السوابق الزائدة عليها بواحد فتناهيه~~ ايضا ضرورة فيلزم تناهي ما لا تناهي وهو مح هكذا قرره شارحه
القوشجي ويظهر منه ان استحالة الزيادة المذكورة ههنا اعني زيادة عدد المسبوقيات بواحد دليل
على وجود الزيادة بواحد في جانب السوابق وهو دليل على تناهي اللاتناهي ومن البين انه لا يلزم ان يكون دليل
الدليل لشيء دليلا لذلك الشيء بل لا يكون كما لا يخفى ثم قال الش القوشجي وهذا الدليل راجع الى التطبيق في الحقيقة
مع قلة مؤنة في تحصيل الجملتين كانهما حاصلتان في الخارج بلا عمل منا وقد مر مثل ذلك في مبحث ابطال التس انتهى
وهو الذي نقلناه انفا عن التفتازاني ثم ان التقرير الذي اختاره الش لا شك انه مبني على التقرير الثاني الذي
اشار اليه التفتازاني وصاحب التجريد كما اشرنا اليه سابقا لان لزوم الزيادة المذكورة المستحيلة انما يكون اذا
ذهب سلسلة المتضايفين الى غير النهاية والا فلو انتهت الى سابق لا يكون مسبوقا ينقطع المسبوقات ح فينقطع

اقول ومن هذا يظهر ان [illegible] برهان التضايف [illegible] لكن [illegible] تناهي ما لا يتناهي [illegible] الزيادة [illegible] الاول مبني على [illegible] السلسلتين [illegible] المعلول الاخير [illegible] قطعا [illegible] وهو الظاهر [illegible]

علم انه لا يبعد [illegible] الا [illegible] السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه [illegible] متناهية [illegible]

فينقطع سلسلة السوابق ايضا لكن انقطاع هاتين السلسلتين ح انما يكون بملاحظة التطبيق بين السلسلتين
كما هو صريح شرح المقاصد وقرره شارح التجريد فظهر ان التقرير الذي اختاره في تقرير البرهان لا يتم الا بابتنائه
على تقريره بطريق التطبيق وهو مطمح نظر المتكلمين في استدلالهم على حدوث العالم ولذا ترى كثيرا من الفضلاء يتركون
طريق التضايف في رد ادلة الفلاسفة ويعتنون ببرهان التطبيق كصاحب التهافت والمولى الخيالي وغيرهما فتامل
في هذا المقام ثم اقول ومن هذا التحقيق اي تحقيق الفرق بين التقريرين وتحقيق ان تقرير الش مبني على التقرير
الثاني الذي اختاره الطوسي اندفع ما اورد على تقرير الشارح من انا لا نم انه على تقدير ان يكون كل حادث قبل
الحادث المعين متصفا بالسابقية والمسبوقية يلزم الزيادة بل غاية الامر انه يلزم ان يوجد قبل ذلك الحادث
حادث اخر سابق عليه والامر كذلك في السلسلة الغير المتناهية الا يرى الى قول من قال ههنا لا نم لزوم الزيادة كيف
وكل مسبوقية في السلسلة انما هي بالنسبة الى ما قبلها من الحوادث وبالجملة فبمجرد القول بان كل واحد من احاد السلسلة
سابقية ومسبوقية لا يظهر تكافؤهما فيما فوق المعلول الاخير حتى يلزم الزيادة المذكورة وانما يظهر التكافؤ هنا
ان لو انتهى السلسلة الى سابق لا يكون مسبوقا فح يظهر التكافؤ لكن مع المعلول الاخير فلا يلزم الزيادة المذكورة
ح انتهى وذلك لانه مبني على الخلط بين التقريرين لان الكلام في تقرير الش انما هو فيما قبل المعلول الاخير ولا
شك ان ما قبله اذا تسلسل الى غير النهاية على ما هو المفروض يلزم الزيادة المذكورة قطعا لان التكافؤ في السلسلة
المذكورة ح فيما قبل المعلول الاخير واقع قطعا نعم لو انتهى السلسلة المذكورة الى سابق لا يكون مسبوقا لئلا يلزم
الزيادة المذكورة كما اشار اليه الطوسي لا يوجد التكافؤ ههنا الا مع المعلول الاخير فح كما لا يلزم الزيادة لا يلزم
عدم الانتهاء بل الانتهاء لازم ح قطعا مع انه خلاف المفروض فالمانع الثاني ان اراد بقوله وكل مسبوقية في
السلسلة انما هي بالنسبة الى ما قبلها الحوادث ان كل مسبوقية فيها انما هي بالنسبة الى ما قبلها من الحوادث السابقة والمسبوقة
الغير المتناهيين فالتكافؤ ح فيما قبل المعلول الاخير ظاهر والزيادة المذكورة قطعية فيكون منعه مندفعا وسنده
لا يصلح للسندية قطعا وان اراد ان كل مسبوقية فيها انما هي بالنسبة الى ما قبلها من الحوادث المنتهية الى سابق لا يكون
مسبوقا فهو فاسد اذ الكلام في السلسلة الغير المتناهية فكيف يصح ان يقال ان كل مسبوقية فيها انما هي بالنسبة
الى ما قبلها من الحوادث المنتهية الى سابق لا يكون مسبوقا فالحق ان المنع المذكور مبني على الاشتباه بين السلسلة
الغير المتناهية المفروضة ههنا وبين السلسلة المنتهية الى سابق لا يكون مسبوقا مع ان السلسلة الثانية مبنية
على نفي الزيادة المذكورة وليس يوجد من يدعي هذه السلسلة ولا الزيادة المذكورة ح حتى يورد عليه المنع هكذا
ينبغي هذا الكلام لو كان التس في جانب المبدأ اي في جانب العلل وفي كثير من النسخ وقع كلمة من بدل في والظاهر
انها بمعنى في اذ لا معنى للتس منه جانب المبدأ الا ان يتصاعد الى جانب الازل فيكون المراد ح بالمبدأ مبدأ السلسلة
وهو المسبوق المعين ههنا مع انه يأبى عنه قوله واخذنا سلسلة من مسبوق ما فالمراد بالمبدأ ههنا العلة الاولى التي
لا علة فوقها وان كان المراد بالمبدأ فيما بعد مبدأ السلسلة فمعنى كلامه انه اذا كان التس في جانب العلل وكان الحال

قوله بفاضل الكلنبوي صاحب لم يطلع ركاكة [illegible] [illegible] بجناب لطيف [illegible] [illegible] والحال [illegible]

كذا وكذا يلزم الزيادة المذكورة واما اذا كان في جانب المعلولات فح نأخذ سلسلة من سابق معين كالعلة الاولى كما اذا
فرضنا ان الواجب تعالى اوجد موجودات غير متناهية وكان بعضها علة للبعض الاخر وهو ح اذ لا يجوز العقل
مسبوقا بلا سابق كما لا يجوز سابقا بلا مسبوق اذ السابقية والمسبوقية متضايفان لا يتعقل احدهما بدون الاخر
وهكذا حال سائر المتضايفين كالعلية والمعلولية والابوة والبنوة وغير ذلك ولا يخفى ان الكلام ههنا في بيان الملازمة
المذكورة ولا حاجة فيها الى الاشارة الى بطلان اللازم مع انه قد سبق منه تلك الاشارة بقوله سابقا وهو ح لكنه لما
طال الكلام اورده دفعا للملال ولظهور الاستحالة بهذه السياقة ايض فلا ينبغي ان ينازع فيه بانه تكرار محض
من جانب واحد وهو من جانب المبداء اما في العلل كما لو كان مبداء السلسلة معلولا اخيرا لا علية له كالابن
الذي لا ولد له او في المعلولات كالواجب تعالى في الفرض السابق واما اذا كان التسلسل من الجانبين كما اذا فرضنا ان
هناك موجودات كان بعضها علة للبعض الاخر ولا نهاية لها لا في جانب العلل ولا في جانب المعلولات بل الكل منها
علية لما بعده ومعلول لما قبله وكالتسلسل فيما نحن فيه ايض من حيث انهم زعموا ان الحوادث لا بداية لها ولا نهاية لها فعلى
كلا التقديرين لا يوجد المبداء المذكور ويكون التسلسل من الجانبين فلا يجري البرهان المذكور فيه اعلم ان التسلسل
عندهم يطلق على معنيين احدهما لا تناهي الموجودات بالفعل والثاني لا تناهيها بالقوة لان الامور الغير
المتناهية بمعنى ان اي جملة اخذت منها كان الباقي ازيد من الماخوذ اذا كان جميعها موجودة بالفعل في زمان
واحد او في ازمنة متعاقبة غير متناهية فهو تسلسل بالفعل وان لم يكن جميعها موجودة بالفعل بل الموجود بالفعل
بعضها والبعض الباقي في القوة يخرج منها الى الفعل على سبيل التدريج بحيث لا يقف عند حد فالتسلسل
بهذا المعنى من مبداء معين بحيث لا يقف عند حد في جانب الاستقبال جائز عند المتكلمين كما في مقدورات
الله ومعلوماته والاعداد لعارضة لهما عندهم وعند الحكماء ايض كما في انقسام الجسم الى غير النهاية عندهم اما
التسلسل بالمعنى الاول فهو اما الى جانب العلل كما اذا وجد معلول اخير لا معلول بعده وتسلسل الى جانب المبداء ويسمى
هذا بالتسلسل في جانب العلل واما الى جانب المعلولات كما اذا تسلسل من جانب المبداء اي العلة الاولى لا علة فوقها
لا الى نهاية ويسمى هذا بالتسلسل في جانب المعلولات واما الى الجانبين كما اذا لم يوجد المبداء المذكور وكان كل منها علة لما
بعده ومعلولا لما قبله ويسمى هذا بالتسلسل بالفعل من الجانبين فهذه اقسام ثلثة مستحيلة بالاتفاق عند الفريقين
لجريان البراهين فيها وهذا كله اذا كان جميع تلك الموجودات الغير المتناهية بالفعل موجودة مجتمعة في زمان
واحد وكان بعضها علة للبعض الاخر واما اذا لم يكن بعضها علة للبعض الاخر فان كان بينها ترتيب وضعي
فهو القسم الرابع وهو محال ايض بالاتفاق لجريان التطبيق فيها وان لم يكن بينها ترتيب لا طبعا اي في الاقسام
الثلثة الاولى ولا وضعا اي في الاشارة الحسية كما في القسم الرابع فهو القسم الخامس وقد جوزه الحكماء في النفوس
الانسانية الغير المتناهية وان لم يكن تلك الموجودات مجتمعة بل متعاقبة في ازمنة متعاقبة غير متناهية بالفعل
من جانب الازل فهو القسم السادس وقد جوزه الحكماء ايض في سلسلة الحوادث الممتدة الى جانب الازل لا الى

لا الى نهاية ولم يجوز المتكلمون هذين القسمين الاخيرين بل حكموا باستحالتهما ايض اما القسم الخامس فلما يأتي
من الشارح من جريان التطبيق فيها واما القسم السادس فلما ذكره ههنا من جريان برهان التضايف والتطبيق
في استحالتها ايض اذا عرفت هذا فاعلم ان المتوهم المذكور اشتبه في جريان التضايف فيما اذا كان التسلسل من الجانبين
سواء كان ذلك بالمعنى الاول اي التسلسل بالفعل كما في القسم الثالث وكان في احد الجانبين بالمعنى الاول وفي
الجانب الاخر بالمعنى الثاني اي التسلسل بالقوة كما في القسم السادس الذي نحن فيه كما اشار اليه الشارح بقوله فان
الحوادث كما لا اول لها لا اخر لها فالتسلسل فيها في احد الجانبين بالفعل وفي الاخر بالقوة وزعم ان هذا البرهان لا يجري
في ابطال هذين القسمين اما اذا كان التسلسل في الجانبين بالفعل فظاهر واما اذا كان في احد الجانبين بالفعل وفي
الاخر بالقوة فكذا ايض اذ على تقدير اذ لا يكون للحوادث المتعاقبة اخر يكون لكل مسبوق سابقية ومسبوقية
في كل حد فلا يظهر لزوم التخلف الذي هو الزيادة المذكورة حتى يستحيل التسلسل فيها فيكون البرهان المذكور
فاصرا اذ لم يجر في ابطال هذين القسمين ~~ولذا كان كل من القسمين المذكورين باطلا بجريان برهان التطبيق~~
~~اما الاول اي التسلسل بالفعل في الجانبين فبالاتفاق عند الفريقين واما الثاني اي التسلسل بالقوة في الجانب الاخر~~
~~كما فيما نحن فيه فعند المتكلمين فقط~~ ثم ان غرض الشارح انما هو دفع قصور البرهان المذكور في اجرائه في هذين القسمين
بالطريق الذي ذكره على ما ستعرف فكل من التوهم والدفع المذكور لا يتوقف على وجود كل من القسمين المذكورين
ولا منع ايض من ان يكون كلام الشارح ههنا مبنيا على سبيل ارخاء العنان وان نازع فيه الفاضل المحشي فعلى
هذا يندفع عنه ما قيل ان الاول اي التسلسل بالفعل في الجانبين باطل بالاتفاق والثاني اي التسلسل بالقوة في
الجانب الاخر كما فيما نحن فيه لا يقتضي عدم اللاتناهي بالفعل بل التناهي فيه واقع عند كل حد فلا استحالة فيه
حتى يتوهم القصور في جريان البرهان في ابطاله فلا وجه للغرض لابطال مثل هذا التوهم وذلك لان الاول
وان كان باطلا بسائر البراهين اتفاقا لكن المتوهم توهم عدم جريان التضايف فيه وكذا الثاني وان كان
متناهيا عند كل حد لكن على تقدير ان لا يكون للحوادث اخر كما لا اول لها توهم قصور البرهان في جريانه فيها
ومن البين ان سائر البراهين لا يجري فيها ايض فجوز التسلسل فيه فعلى هذا يكون جواب الشارح بارخاء العنان
قطعا اذ الحوادث في هذا القسم متناهية بالفعل وان كانت غير متناهية بالقوة والحق ان المتوهم توهم قصور
البرهان في الاول من هذين القسمين واما في الثاني فكما توهم قصور جريان البرهان المذكور توهم تجويز التسلسل
فيه ايض فبالنظر اليه يكون كلام الشارح مبنيا على ارخاء العنان اذ الامور الغير المتناهية في هذا القسم
بالنظر الى جانب الابد غير واقعة حتى يجري برهان التضايف في استحالتها كما لا يخفى على اولي النهى واما ما قاله
بعض الافاضل من ان قدم الافلاك بموادها وصورها ومطلق حركتها وقدم مطلق الزمان وقدم العناصر
بموادها وامتناع انعدام القديم يقتضي حدوث الحوادث دائما على ما ذهب اليه الفلاسفة فللمتوهم
ان يتوهم على تقدير قدم العالم وابدية الزمان ان يكون تلك الحوادث الغير المتناهية حاصلة بالفعل

المراد هو الخلف الى التقدم

وافعة في الزمان بمعنى ان كل واحد من افرادها يكون حاصلا في جزء من تلك الازمنة والحصول في الزمان اعم من
ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب على ما سيصرح به الشارح وقد قال الشريف العلامة ان الماضي
من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة
موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحاضر والماضي من الزمان فقد رد بان الحق ان الممكنات
الاستقبالية المتصفة بالوجود الخارجي متناهية بالفعل على ما سيجيء فلا يمكن للتوهم المذكور ان يتوهم
كون تلك الحوادث الغير المتناهية حاصلة بالفعل واقعة في الزمان وانما الممكن له ان يتوهم تجويز التسلسل في الامور
المتعاقبة لا الى نهاية كما كان واقعا في جانب الازل عندهم وان كان ذلك التسلسل بالقوة فلا يجري البرهان
في ابطاله ويمكن ان يقال ايضا ان بعض الاشياء لما كان قديما عند الفلاسفة وكان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
كان للتوهم المذكور ان يتوهم ويفرض امكان ان يذهب سلسلة الحوادث الى غير النهاية بالفعل ازلا وابدا من غير
جريان البرهان المذكور في ابطاله فمقصوده ليس الا بيان ان البرهان المذكور لا يجري في ابطاله وان كان هذا
القسم محالا ببسائر البراهين فعلى هذا لا يتوقف التوهم المذكور على تجويز التسلسل فيه حتى يرد عليه ان التسلسل بالفعل
بشرط التعاقب محال ولو بالنسبة الى جانب الابد بداهة وبدون الشرط يرجع الى القسم المستحيل عند الفريقين
لجريان سائر البراهين فيه والحاصل ان مبنى كلام المتوهم على ان البرهان المذكور لا يجري في تسلسل الحوادث
ازلا وابدا ولو كان ذلك التسلسل في جانب الابد تسلسلا بالقوة يكون توهمه مبنيا على تجويزه التسلسل
المذكور ايضا ويكون جواب الشارح مبنيا على ارخاء العنان وان بنى على انه لا يجري في تسلسل الحوادث ازلا
وابدا على تقدير فرض خروج جميعها الى الفعل لا يكون توهمه مبنيا على تجويزه التسلسل المذكور اذ هو
باطل بسائر البراهين ويكون جواب الشارح جوابا تحقيقيا   وذلك لانا اخذنا اه شروع في
بيان لزوم الخلف المذكور في التسلسل من الجانبين فيما اذا كان الاحاد مرتبة مجتمعة في الوجود كما في تسلسل
العلل والمعلولات معا ليندفع التوهم المذكور عنه اصالة وعما نحن فيه ضمنا وتبعا على ما اشرنا اليه
من ان التسلسل فيما نحن فيه وان لم يكن تسلسلا بالفعل من الجانبين ~~ولكن كان جواز التسلسل في الجانب الاخر~~
~~ثابتا عنده~~ فكلام الشارح على هذا يكون مبنيا على ارخاء العنان واما قوله ومن ابين فهو جواب
عن سؤال كانه قيل ان برهان التضايف لا يجري في الامور المتعاقبة فضلا عن جريانه في الامور المتعاقبة
التي لا اول لها ولا اخر لها وتوجيه الجواب ظاهر ايضا وفيه توجيه اخر سنذكره وعلى كل تقدير فجعله اشارة
الى دفع التوهم المذكور عما نحن فيه ثانيا بعيد ~~وللتعرض على الحمل المذكور ايضا~~ وقوله كالمعلول الاخير ان
حمل على المعلول الاخير في الواقع كالمعلول الاخير الذي وقع سابقا في بيان الملازمة فالكاف لتشبيه ذلك
الواحد بالمعلول الاخير في كونه مقطعا للسلسلة وان حمل على المعلول الاخير في الفرض فالكاف للتمثيل
والظاهر ان الكاف للعينية فافهم وتلخيص كلامه انه اذا وقع التسلسل من الجانبين فأخذ واحدا من السلسلة وله

ولكنه تسلسل بالفعل في الآخر وتسلسل بالفعل في الاول

٨٧

وله سابقية وبالنظر الى ما تحته من سلسلة المتضايفين ومسبوقية بالنظر الى ما فوقه منها فسابقيته معتبرة في سلسلة
المعلولات ومسبوقيته معتبرة في سلسلة العلل بحيث لا مدخل لشيء منهما في سلسلة اخرى فبالنظر الى مسبوقيته كان
ذلك الواحد كالمعلول الاخير في السابق في انها لم يتصف من سلسلة المتضايفين في جانب العلل الا بمسبوقية
واحدة فلابد ان يكون فيما قبل في سلسلة العلل من علة تتصف بالسابقية دون المسبوقية والا لزم الزيادة المذكورة
فلا يحصل التكافؤ في السلسلة المشتملة على ذلك الواحد كما يشير اليه قوله حتى يكافي المسبوقية التي في المبدأ
وبالنظر الى سابقيته كان ذلك الواحد كالعلة الاولى التي لا علة فوقها في انها لم يتصف من سلسلة المتضايفين
في جانب المعلولات الا بسابقية واحدة فلابد ان يكون فيما تحته من سلسلة المعلولات من معلول يتصف بالمسبوقية
دون السابقية والا لزم الزيادة المذكورة فلا يحصل التكافؤ في السلسلة المشتملة على ذلك الواحد كما يشير اليه قوله
لتكافؤ عدد السابقيات والمسبوقيات فقوله اولا حتى يكافي المسبوقية وقوله ثانيا لتكافؤ عدد السابقيات
اه اشارة الى وجوب الانتهائين لدلالة البرهان المقرر على الوجه السابق على ذلك بان يقال لو لم ينته سلسلة
المتضايفين بل ذهب المتضايفان الى غير النهاية اما في جانب العلل واما في جانب المعلولات لم يتكافيا بل زاد احدهما
على الآخر فيكون هذا التقرير كتقريره السابق للبرهان المذكور لكن قد عرفت ان تقرير الشارح مبني على تقرير المحقق
الطوسي وهو التقرير بطريق التطبيق كما نقلناه سابقا فيمكن ان يكون قوله فيلزم انتهاء السلسلتين اشارة الى ذلك
على ان يكون تفريعا للوجوب في الموضعين على ان يكون المعنى اذا وجب ان يكون لما قبل ذلك المبدأ سابقية
فقط يكون ما قبل ذلك المبدأ من المسبوقيات انقص من السابقيات بواحدة والا لكان ما في السلسلة المشتملة
على ذلك المبدأ من السابقيات والمسبوقيات غير متكافئة لزيادة مسبوق واحد فاذا كان ما قبله انقص بواحد
يكون متناهيا والزائد عليه بواحدة اعني سلسلة السابقية متناهية ضرورة وكذا اذا وجب ان يكون لما بعد
ذلك المبدأ مسبوقية فقط يكون ما بعده من السابقيات انقص بواحدة حتى يكافئ السابقيات والمسبوقات
في السلسلة المشتملة على ذلك المبدأ والا لزم الزيادة المذكورة واذا كان ما بعد من السابقيات انقص
من المسبوقات بواحدة يكون متناهيا والزائد عليه بواحدة يكون متناهيا ضرورة فعلى هذا يكون كلام الشارح
اشارة الى الطريق الذي اختاره الطوسي ولا يأباه قوله في الموضعين حتى يكافي المسبوقية وقوله لتكافؤ عدد
السابقيات والمسبوقيات كما اشرنا الى عدم الاباء في اثناء التقرير وقد عرفت ان ما اختاره من التقرير
مبني على ذلك فلا بعد في اختياره هنا وان استبعدوه واما ما قيل من ان الامر كذلك لكن الاولى ان يقول
في الموضعين بدل قوله حتى يكافي المسبوقية وقوله لتكافؤ عدد السابقيات اه والا لارتفع التقدم والتاخر
كما في شرح التجريد فليس بشيء فان لزوم ارتفاع التقدم والتاخر انما هو في صورة عزل المعلول الاخير عن السلسلة
وباعتبار الجملتين المتطابقتين عما قبله كما يظهر بالرجوع اليه واما ما اشار اليه الطوسي الذي حملنا كلام الشارح
عليه فانما هو باعتبار احدى الجملتين المتطابقتين من المعلول الاخير والاخرى عما قبله وظاهر ان الطريقين متغايران

منهم الكاتب م
محمود م

ويدل عليه ايض ان التفتازاني بعدما اشار الى صورة التطبيق في طريق التضايف كما نقلناه عنه سابقا اورد صورة عزل
المعلول الاخير واعتبار التطبيق فيما فوقه وجها مغايرا له فراجع ومن البين انه لا يلزم فيما قررناه ارتفاع التقدم
والتأخر ههنا ومن البين ان هذا اه قد استفدنا انه جواب عن سؤال مقدر كانه قيل ما قررته انما يتم في ابطال التسلسل
بالفعل من الجانبين واما الامور المتعاقبة الغير المتناهية فلا يجري برهان التضايف في ابطالها فضلا عن جريانه
في ابطال الحوادث التي لا اول لها ولا اخر لها وتوجيه الجواب ظاهر ويمكن ان يكون مربوطا باول الكلام وان كان
بعيدا كانه قيل ان ما قررته من برهان التضايف انما يجري في ابطال تسلسل العلل والمعلولات واما في الامور المتعاقبة
التي نحن فيها فلا وتوجيه الجواب ظاهر ايض وحاصله انه لا برهان الجاري في ابطال التسلسل في الامور المجتمعة المترتبة
الغير المتناهية من جانب الازل ايض وان كان كل ما فرض مسبوقا اخيرا سابقية لمسبوقية لانه مجرد مسبوقية
المنتظمة في سلسلة المتضايفين الممتدة الى جانب الازل لزم الزيادة المذكورة كما لزم في تسلسل العلل فقط
او في تسلسل العلل والمعلولات ولا فرق بينهما الا باجتماع الاحاد في تسلسل العلل او فيه وفي تسلسل
المعلولات وتعاقبها في الامور المتعاقبة ولا ضرر فيه لان عدد السابقيات لا يزيد على عدد المسبوقيات
سواء كانتا مجتمعين او متعاقبين كما في سلسلة الابوة والبنوة فان بين الاتصاف بالبنوة وبين الاتصاف
بالابوة لولد اخر زمان كثير وهو ظاهر وان لم يكن بين الاتصاف بالبنوة وبين اتصاف شخص اخر بالابوة
له زمان ومع هذا فلو فرض هناك سلسلة الاباء والاولاد الى غير النهاية وابتداءت تلك السلسلة
من الابن الاخير فالبرهان المذكور يدل على انتهاء تلك السلسلة الى اب لا اب له لئلا يزيد عدد الابوات
على عدد البنوات وان كان للابن الاخير ولد بعد زمان هذا فمن قال ان قوله ومن البين اه شروع في بيان
لزوم الخلف المذكور فيما نحن فيه وقرر الكلام المذكور بما قررناه ثم قال وبالجملة هذا البرهان يدل على وجوب
انتهاء سلسلة الحوادث المتعاقبة من جانب الازل واما من جانب الابد فلم يقل بعدم انتهائها من هذا الجانب
احد من الحكماء حتى يتكلم عليه بل هو بشرط التعاقب غير محكي بداهة وبدون الشرط يكون من افراد القسم المحال
باتفاق الفريقين ان نفي الترتيب الذاتي المعتبر في العلل المعدة التي هي الحوادث المتعاقبة عندهم والا فيكون من افراد
القسم الخاص لعني من قبيل النفوس الناطقة الغير المتناهية المجتمعة الغير المترتبة وسيجيء استحالته
لم يصب اما اولا فلانا قد اشرنا الى ربط الكلام المذكور على ما هو الظاهر واما ثانيا فلو سلم ما ذكره لكنه ينافي
ما ذكره بقوله وبالجملة لان الكلام فيما نحن فيه انما هو في التسلسل من الجانبين على ما صرح قوله فان الحوادث
كما لا اول لها لا اخر وان كان هذا الكلام مربوطا بهذا القول فكيف يصح قوله ههنا فلم يقل بعدم انتهائها من هذا
الجانب احد وهل هذا الا تناقض واما ثالثا فلانه اذا كان التسلسل فيما نحن فيه من الجانبين بدون شرط التعاقب
وكان من افراد القسم المحال باتفاق الفريقين فما الضرر في ذلك اذ قد عرفت ان الغرض المتوهم المذكور ح
بيان قصور طريق التضايف في بيان استحالته ولا يلزم من ذلك القول بالقصور في سائر طرق الابطال من

من التطبيق وغيره وبالجملة فالقول المذكور اما مربوط بسابقه بما قررناه واما شروع في بيان لزوم الخلف المذكور
فيما نحن فيه وان كان بعيدا لكن لا بد ان يلاحظ ح التسلسل من الجانبين وان كان في احد الجانبين بالفعل وفي الاخر
بالقوة وهذا القدر كاف في استحالة التسلسل في الامور المتعاقبة بالطريق المذكور في استحالة التسلسل فيها من الجانب
الواحد او من الجانبين وان كان كلام الشارح ح مبنيا على ارخاء العنان وعلى الله التكلان على انا قد اشرنا الى
انه يجوز ان يكون مراد المتوهم المذكور ان الحوادث عندهم كما لا اول لها لا اخر لها ايض فلو خرجت جميعها الى الفعل
لكانت غير متناهية بالفعل من غير جريان البرهان الذي قرره اولا فيه وهذا المعنى مسلم عند الكل في اللاتناهي
بمعنى لا تقف عند حد كما اشار اليه المولى الخيالي في مبحث التطبيق فح يكون ارتباط قوله ومن البين اه بسابقه
في غاية الوضوح اذ لما دفع التوهم المذكور بما قرره ورد عليه انه لا يدفع المحذور عما نحن فيه لان الحوادث
وان كانت غير متناهية ازلا وابدا وبالفعل على الفرض المذكور لكنها امور متعاقبة فلا يجري البرهان
المذكور في ابطال التسلسل فيها ووجه الدفع ح ظاهر مما سبق منا ومن الشارح سواء اجتمعا في الوجود
الخارجي او تعاقبا فيه ومن البين انه لا يلزم من التعاقب فيه التعاقب في الوجود الذهني حتى يلزم في صورة التعاقب
انفكاك احد المتضايفين عن الاخر وتحقيق هذا المقام ان التضايف يجب فيه التكافؤ بالفعل والقوة بين
المتضايفين على ما حقق في محله والمراد من ذلك انه اذا كان احد المتضايفين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون
الاخر ايض موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة كان الاخر ايض موجودا بالقوة مثال كون المتضايفين موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والاخر
ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شانه احدهما التقدم بحسب المكان والاخر
التأخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتأخر بحسب الزمان متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل
لا يوجد المتأخر بالفعل اجيب بان التقدم والتأخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم
الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منها ومن معروضها ايض امرا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين الحقيقيين
وكذا المشهوريين ثابت بحسب الوجود الذهني فانهما معا فيه واما معروضاهما اذا اخذ احدهما فقد ينفكان
كما في المالك والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتأخر كذا في شرح المواقف وشرح التجريد وغيرهما فالتعميم المذكور
وانما هو بالنظر الى الوجود الخارجي لا بالنظر الى الوجود الذهني المنتزع من الوجود الخارجي المحقق وغرض
الشارح منه ان التعاقب المذكور لا يضر جريان البرهان المذكور في الامور المتعاقبة لان مدار الجريان انما
هو على نحو من الوجود وان كان ذلك وجودا ذهنيا منتزعا من الوجود الخارجي اذ لا شك ان ما اتصف
بهذا الوجود ثابت في نفس الامر وهو الكافي في جريان برهان التضايف في الامور المتعاقبة بل وفي جريان
برهان التطبيق فيها ايض على ما سيحققه الشارح فاندفع ما قيل من ان ظاهر قوله او تعاقبا ان كلا
من المتضايفين العارضين للحادثين المتعاقبين يعرض لمعروضه حين وجوده لا قبله ولا بعده كان يعرض
السابقية للامس حين وجود الامس فاذا انعدم الامس ووجد اليوم تزول السابقية مع الامس ويوجد

مسبوقية اليوم معه وهذا مع مستلزم لانفكاك احد المتضايفين عن الاخر بل حين وجود الامس لا توجد سابقية
على اليوم ولا مسبوقية اليوم به وانما توجدان معا حين وجود اليوم وح لا يوجد سابقية اليوم على الغد ولا مسبوقية
الغد به وانما توجدان معا اذا وجد الغد وهكذا فيكون بين اتصاف كل يوم بمسبوقية باليوم السابق وبين
اتصافه بسابقية على اليوم المسبوق يوم وليلة فيكون التعاقب بهذا الطريق لئلا يلزم الح المذكور اذ على هذا
لا يلزم الانفكاك بين كل شخصين متضايفين وانما يلزم لانفكاك بين احاد سلسلة المتضايفين التي هي
كل اثنين فالمراد من المتضايفين جنسا المتضايفين لجنس السابقية الشاملة لجميع السابقيات وجنس
المسبوقية الشاملة لجميع المسبوقيات المنتظمتين في السلسلة ولا شك في تعاقب الجنسين هاهنا كما عرفته
وانه يوجد ذلك التعاقب بين كل اثنين من السلسلة انتهى مع زيادة ما وذلك لان التعاقب هاهنا انما هو بالنظر
الى الوجود الخارجي كما حققناه لا بالنظر الى الوجود الذهني فلا يلزم الح المذكور ثم ان التزام التعاقب المذكور
بين جنسي المتضايفين لا يخلو عن الفساد ايضا اذ التزم التضايف بين ذينك الجنسين والا فلا معنى
للتعاقب بينهما الا بما اشرنا اليه وبهذا يندفع ايضا ما يقال اذ يقول البرهان المذكور يجري فيما كانت الاحاد المترتبة
مجتمعة لا فيما كانت متعاقبة لانه اذا اتصف الحادث الاخير او وقت وجود المتقدم او لا يتصف في شيء من الوقتين
وعلى الاخيرين يلزم انفكاك احد المتضايفين عن الاخر وعلى الاول يلزم ثبوت السابقية للموضوع المتقدم
مع ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع قطعا انتهى وذلك لانه لا تعاقب هاهنا بالنظر الى الوجود الذهني
الذي هو الكافي في التكافؤ كما اشرنا اليه والسابقية والمسبوقية والعلية والمعلولية وامثالها من المتضايفين
لكونها من المعقولات الثانية عند التحقيق لا يعرضان لمعروضهما في الخارج بل في الذهن والسابق
المتقدم وقت وجود الحادث الاخير وان كان معدوما في الخارج وقت وجود الحادث الاخير لكنه مع
الحادث الاخير موجودان في الذهن في ذلك الوقت فيعرضهما السابقية والمسبوقية معا في الذهن فيحصل
التكافؤ بينهما ايضا فح نختار الشق الاول ويمنع لزوم الثبوت للموضوع المتقدم فان وجود الموضوع في
الذهن كاف في صدق القضية في قولنا مثلا في اليوم الذي نحن فيه امس سابق على اليوم ~~وقد عرفت ان ذلك~~
~~الامس وان كان متقدما على اليوم~~ وقد عرفت ان ذات الامس وان كان متقدما على اليوم الذي نحن فيه لكن
الحكم بالسابقية انما هو بالنظر الى وجودها الذهني وهما معا فيه في الحكم في اليوم الذي نحن فيه لا يقال وكذا الغد
في ذلك اليوم معدوم في الخارج لا في الذهن بل هو مع اليوم موجودان معا في الذهن فيعرضهما السابقية و
المسبوقية معا في الذهن وقت وجود اليوم لا وقت وجود الغد فلا يصح حديث التعاقب كلا انا نقول قد عرفت
ان التعاقب هاهنا انما هو بين معروضي المتضايفين من حيث انهما متضايفان فالغد غير موجود في الخارج بعد فلا
ندعي التعاقب بينه وبين اليوم الذي نحن فيه حتى يرد عليه ذلك اعني لزوم عدم صحة التعاقب المذكور وعلى
تقدير وجود الغد في الذهن في هذا اليوم لا يعرضهما السابقية والمسبوقية فيه ايضا لانهما ... بعرضان
امران اضافيان ...

يعرضان لمعروضيهما الموجودين في الذهن المنتزع ذلك الوجود الذهني من الوجود الخارجي المحقق في الماضي
او في الحال على ما سبق الاشارة اليه انفا لا سيما اذا بني الكلام على مذهب من يدعي وجود الاضافات في الخارج
فكيف يزعم احد ان سابقية الغد موجود في اليوم مع ان الغد نفسه غير موجود فيه قطعا والحاصل ان التعاقب
المذكور هاهنا انما هو بين معروضي المتضايفين من حيث ذاتهما ولا كلام في وجوده بين اليوم السابق وبين هذا
اليوم وكذا بين سائر الايام الجانب الازل ولا كلام ايضا في عدم وجوده بين هذا اليوم وبين الغد وكذا
بين الايام الاتية اذ ليس لها وجود خارجي بعد واما المضافان فلا تعاقب بينهما اصلا هذا وأما ما قيل بعد
حمل التعاقب هاهنا على تعاقب جنس المتضايفين في دفع السؤال الذي تصدّيناه بل لا يقال من ان السابقية والمسبوقية
العارضتان في نفس الامر مما يترتب على الوجود الخارجي كالابوة والبنوة ولما كانت الحوادث الماضوية والحالية
موجودة بالفعل وجودا محققا كان قولنا اليوم سابق على الامس قضية صادقة ذهنية حقيقية ولما لم يكن
للامور الاستقبالية وجود محقق بل مفروض لم يكن قولنا في اليوم الغد مسبوق بهذا اليوم ذهنية حقيقية
صادقة بل ذهنية فرضية صادقة بمعنى على تقدير وجوده يكون مسبوقا باليوم واليوم سابقا عليه
نعم الواقع الذي هو مدار صدق القضايا اعم مما في احد الازمنة الثلثة على ما بين في محله لكنه لا يوجب ان يكون
جميع القضايا في سابقيات الحوادث الاتية الممكنة ومسبوقياتها ذهنيات حقيقية كيف ولو كان لا نجر
لجرى البرهان في انتهاء الحوادث في جانب الابد الى حادث لا يمكن بعده حادث اخر بحيث لا يصدق الحكم الذهني
الا ذهنيا فرضيا بحيث لا يكون له وجود في الخارج في احد الازمنة اصلا كما هو مقتضى البرهان مع ان
وجوب الانتهاء في جانب الابد بط اتفاقا ومستلزم لانتهاء مقدورات الله تعالى عند ذلك الحد بخلاف
ما اذا توقف صدق الحكم الذهني الحقيقي على وجود الموضوع المنتزع من الوجود الخارجي المحقق كما في الذهنيات
الحاكمة بالسابقية والمسبوقية على الحوادث الماضية والحالية الموجودة بالفعل وجودا محققا اذ غاية ما يجري
البرهان فيه وجوب الانتهاء في كل زمان الى حد لم يوجد بعده حادث اخر لا الى حادث لم يكن بعده حادث اخر
ولا محذور فيه انتهى يعني انه لو التفت الى امثال هذه القضايا الذهنية الفرضية يلزم عدم صحة التعاقب
المذكور ويكون السؤال المذكور واردا قطعا لكنه يلزم ح انتهاء الحوادث الى حادث لا يمكن بعده حادث
اخر لانه يجري البرهان المذكور في تلك القضايا الذهنية الفرضية فيلزم انتهاؤها بمقتضى البرهان
ويلزم المحذور المذكور وهو بط مستلزم لانتهاء مقدورات الله وذلك بط بالاتفاق بخلاف القضايا
الذهنية الحقيقية الحاكمة بالسابقية والمسبوقية على الحوادث الماضية والحالية الموجودة بالفعل اذ غاية
ما لزم من جريان البرهان فيها وجوب الانتهاء في كل زمان الى حادث لا يوجد بعده حادث اخر ولا محذور
فيه بل الامر كذلك في الامور المتعاقبة في جانب الاستقبالية فكلما خرج الحوادث الاتية الى الفعل يجري
البرهان في انتهائها ويكون القضايا الحاكمة بالسابقية والمسبوقية ذهنيات حقيقية ح ويصح حديث

جواب الامام

التعاقب قطعا نعم ففيما ذكرناه غنى عن هذا مع انه يرجع بالاخرة الى كون التعاقب بين معروضي المضا فين
بالنظر الى ذاتهما كما نقلناه عن شرح التجريد والا فلا منفعة لمثل هذا الكلام والحق ان التعاقب بين المتضائفين
لا يتصور وان كان يتصور ذلك بين احاد سلسلة المتضائفين وان التضايف انما هو بين مسبوقية اليوم
مثلا وبين سابقية الامس عليه الموجود ان معا في الذهن وانه لا تضايف بين سابقية اليوم على الغد وبين
مسبوقية الغد به الا اذا اتصف الغد بالوجود الخارجي فح لا تعاقب بينهما فالمتعاقبان هما المعروضان
من حيث ذاتهما لا من حيث انهما معروضان للمضائفين ومن هذا التحقيق ظهر ايضا غفلة من قال الاولى ان
يقول سواء اجتمع احادها او تعاقبت اذ الكلام في اجتماع الاحاد لا في اجتماعهما انتهى اذ الكلام هاهنا
في الامور المتعاقبة ولا شك ان احادها غير مجتمعة قطعا وانما التردد في اجتماع المتضائفين او تعاقبهما
نعم لو كان مراده من ذلك اجتماع احاد كل المتضائفين الواقعين في السلسلة مع الاحاد الاخر من كل المتضائفين
او تعاقبهما معها لكان له وجه كما حققناه لكن بعد عدم مساعدة عبارته لذلك المراد لا حاجة اليه اذ فيما
ذكرناه غنى عن ذلك فلا غبار على عبارة الشرح اصلا وقوله مثلا لا يمكن ان يكون الابوات ازيد اه اشارة
بهذا التمثيل الى ما حققناه من ان ~~المتصف~~ الاتصاف بالمتضائفين كالابوة والبنوة لا يقتضي اجتماع الموصوفين في
الوجود الخارجي اذ لا شك ان ذات الاب مقدم على ذات الابن فالتعاقب انما هو بين المعروضين من حيث
ذاتهما لا من حيث معروضيتهما للابوة والبنوة اذ لا تعاقب بينهما كما اه لا تعاقب بين الابوة والبنوة فالتعميم
المذكور هاهنا انما هو بالنظر الى ذاتهما اي كون احدهما بالفعل ابا والاخر ابنا وانه اشار ايضا الى ان سلسلة
احد المتضائفين لا تزيد على سلسلة الاخر سواء في المجتمعة او في المتعاقبة ونبه ايضا بذلك على بطلان
قولهم بقدم نوع الانسان وغيره من انواع الحيوان وبه يبطل قولهم بوجود نفوس ناطقة قديمة
متناهية كما هو راي افلاطون وغيره من اصحاب التناسخ او حادثة لكنها غير متناهية كما هو راي
ارسطو وغيره من المشائين اما الاول فلانهم وان زعموا تناهيها لكنهم لما قالوا بقدمها وزعموا انه
لا يجوز خلوها عن التعلق بالابدان بطريق التناسخ لزم عليهم القول بعدم تناهي الابدان التي يتعلق
بها تلك النفوس ولا شك ان ترتيب الابدان انما هو بالابوات والبنوات فاذا بطل لا تناهي تلك الابدان
بذلك البرهان بطل قدم تلك النفوس المتعلقة بها ايضا وانهم يجعلوا تلك النفوس مترتبة واما الثاني فلانهم
زعموا انها حادثة عند تمام استعداد البدن في الارحام فنسوا قالوا ان الشخص الانساني مركب من
الجسم والنفوس الناطقة وكل من الابوة والبنوة عارضة لذلك المركب لا الى احدهما فقط كما قيل او قالوا
ان الشخص الانساني عبارة عن الجسم بشرط تعلق النفس الحادثة بان يكون النفس خارجا لا داخلا في
الشخص الانساني بناء على ان تركب المادي مع المجرد غير معقول يجري البرهان في تناهيها قطعا بل يجري
البرهان في تناهيها على هذا المذهب بوجه غير هذا الوجه وهو اعتبار عروض السابقية والمسبوقية لها

لها ذاتا وزمانا اما زمانا فظ واما ذاتا فلان حدوث كل نفس كان مشروطا بتمام بدن الجنيني وذلك البدن
موقوف على جسم ابيه ونفسه اذ لا يمكن وجود احدهما فكان نفس الاب سابقة بالذات على نفس الابن كذا اشار
اليه بعضهم وحاصله ان نفس كل ابن متوقف على نفس الاب وهكذا فيلزم نفوس غير متناهية مترتبة مجتمعة في الوجود
وهي مستحيلة بهذا البرهان بالاعتبار المذكور واقول فح لا حاجة الى الاعتبار المذكور بل هي مستحيلة بالاتفاق
والبراهين هذا لكن الكل منظور فيه وقد قال في المواقف من قبلهم انهم لا يقولون بترتب النفوس المتوالدة
الى غير النهاية فان الشيخ الرئيس قد صرح بانقراض الافراد الانسانية بل الحيوانات المنتفية في العزمات
العظيمة المقتضية للطوفانات العامة ثم يحدث الانسان بالتولد ويكون ذلك الانسان مؤيدا
بخاصة يقدر بها على استنباط الصنايع التي يحتاج اليها بنو النوع فيخترعها وذكر شمس الدين الشهرزوري
في كتابه المسمى بالشجرة الالهية كيفية تولد هذا الانسان مفصلا وذكر ان هذا الادم الذي ينسب اليه
هذا القرن ليس حدوثه بالتولد بل بالتوالد وان التولدي سابق عليه بادوار ثم قال وعلى هذا لا يتوجه
الايراد على الفلاسفة اصلا فان سلسلة التوالد عندهم متناهية غاية الامر انهم يثبتون سلاسل غير
متناهية كل واحد منها سلسلة متناهية فيكون النوع قديما مع انتهاء سلسلة التوالد واقول انهم تناقضوا هاهنا لانهم
زعموا قدم النوع مع انتهاء سلسلة التوالد وذا لا يجتمعان قطعا لان سلسلة التوالد اذا كانت متناهية ينقطع النوع
عنده قطعا فلا يلتفت الى مثل هذا الهذيان ويدل عليه ان كثيرا من المحققين لما ذهبوا الى قدم نوع ثمار الجنة بمقتضى
قوله تعالى اكلها دائم ذهبوا الى ان المراد بالهلاك في قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه هلاك الاشخاص بان
يكون هلاك كل شخص بعد حدوث مثله فلا ينقطع اصلا على ما هو مقتضى القول بقدم النوع واما من جوز
الهلاك لحظة فحمل الدوام على الدوام التجددي العرفي فالحق ان القول بقدم النوع لا يجتمع مع القول بانتهاء
السلاسل ومثل هذا غير بعيد عنهم وكيف يخلص عن التناقض من غلب وهمه على عقله وساق الكلام بمجرد التخمين مع
الغفلة عن البراهين ثم انا نقول لو سلم ما ذكروه فنحن نعتبر كل سلسلة من تلك السلاسل مثل يوم من الايام في
التعاقب وقد عرفت ان برهان التضايف يجري في مطلق الامور المتعاقبة فيجري ذلك في تناهي تلك السلاسل
قطعا على ما عرفت وكذا يجري ساير البراهين مثل التطبيق وغيره واعلم ان المراد بالبنوة هاهنا مطلق الولدية
عبروا عنها بالبنوة لمجرد شرف الذكور او لمجرد مراعاة الجناس التام بينها وبين الابوة والا فالابوة قد تنفك
عن البنوة في الذهن والخارج فيما كان الولد مؤنثا مع ان احد المتضائفين لا ينفك عن الاخر لا في الخارج
ولا في الذهن هذا والاولى ان يكون المراد بالابوة ايضا مطلق الوالدية ليكون شاملا لسلسلة الاباء والابناء
ولسلسلة الامهات والبنات فالتعبير عن الوالدية بالابوة لمجرد شرف الذكور تغليبا كما اشرنا اليه
وكذا برهان التطبيق يجري في الامور المتعاقبة كما يجري في الامور المترتبة المجتمعة بالاتفاق بيننا وبين الحكماء
لان ذلك الجريان انما هو باعتبار التطبيق في الوهم ومن البين ان ذلك لا يقتضي اجتماع الاحاد

فتسليمهم جريان برهان التطبيق فى الامور المجتمعة دون المتعاقبة تحكم بحت والمقصود من هذا الكلام الاشارة
الى بطلان التسلسل فى الامور المتعاقبة سواء كان بعضها علة معدة للبعض الاخر كما زعمه الحكماء او لا كما هو عند
المتكلمين اذ الكل مستند عندهم الى الله تعالى بلا اعداد هناك فببطلانه يبطل قدم العالم الذى هو مدعاهم
المبنى على جواز التسلسل المذكور قطعا وببطلانه يثبت حدوث العالم الذى هو مدعى المتكلمين ههنا ولذا لم
يورد على الكلام دليلا ههنا مع انه وظيفة من يكون بصدد الشرح فالاجوبة المذكورة ههنا وان سيقت
بحسب الظاهر لان تكون اجوبة عن دليلهم لكنها فى الحقيقة لاثبات مدعى المص وسائر المتكلمين من
حدوث العالم ولذا كانت اجوبة تحقيقية لان التطبيق فى الوهم اى حكم العقل بالانطباق حكما مطابقا
للواقع بمعونة الوهم على ما يدل عليه قوله بل العقل بمعونة الوهم اه لا يقتضى اجتماع الاحاد فى الوجود بل
ذلك الحكم مطابق للواقع ولو كانت الاحاد متعاقبة وفى قوله بمعونة الوهم اشارة الى ان الحاكم بالانطباق
ليس هو الوهم كما يتبادر من قوله لان التطبيق فى الوهم اه بل الحاكم بذلك هو العقل لكن بمعونة الوهم بناء على
ان الوهم يشرع فى التطبيق لكونه حكما جزئيا فيطبق المبدأ على المبدأ ثم الثانى على الثانى وهكذا الى ان يعجز
عن الحكم على الجزئيات ثم يسلم تلك الجزئيات الى العقل ويحكم العقل بعد ذلك بانه اذا ذهب على نظام هذا
الاسلوب يلزم انطباق كل من احاد الكبرى على احاد الصغرى حتى يلزم احد المحالين فالحاكم بتلك الكلية
هو العقل ولا مدخل للوهم فيه اصلا لانحلاف الحكم بانطباق المبدئين وهكذا الى عجز الوهم فان الحاكم بذلك
ايض هو العقل على ما هو التحقيق من ان مدرك الكليات والجزئيات هو النفس الناطقة لكن بمعونة الوهم
اذ لا يدرك العقل الجزئيات الا باعانة الحس ولذا نسب التوهم الى العقل فى قوله الاتى وتوهم انطباق مبدأ
اه لا يقال لكن يشكل اعانة الوهم فيما لم يكن الاحاد المستحضرة اجمالا عند العقل صور محسوسات
كالاجسام والجسمانيات بل كانت صور مجردات او معقولات صرفة مما لا يتعلق به الحس لانا نقول قد
عرفت منا فى تحشية قوله العالم حادث ان غرض المتكلمين ههنا اثبات حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات
وادلة وجود المجردات غير تامة وقد عرفت ايض انفا ان غرض الشارح من الايراد على دليلهم انما هو اثبات
حدوث العالم الذى هو مدعاهم فى ضمن الايراد المذكور فالمراد من الاعانة المذكورة انما هو الاعانة فى الاجسام
والجسمانيات التى ندعى بطلان التسلسل فيها وندعى ايض حدوثها والقول بانه يجوز ان يكون مراده اعانة الوهم
فى بعض الصور كما اذا كانت الاحاد اجساما متعاقبة كافراد الانسان او جسمانيات متعاقبة كا
الدورات الفلكية يقتضى عدم تمامية تقريب الايراد المذكور وعدم تمامية تقريبا لدليل على حدوث
العالم فى ضمن الايراد المذكور لا يقال للوهم ان يصور تلك المجردات والمعقولات الصرفة بصور المحسوسات
فيمكن ان يحكم هنا ايض بالانطباق بمعونة الوهم فيتم التقريب لانا نقول ذلك التصوير انما يكون فيما من
شانه التصوير بصور المحسوسات وذا غير ممكن هنا والا لم تكن مجردات او معقولات صرفة وقد فرضنا

فرضناها كذلك مع انه على هذا يتجه على البرهان ايضا ان تصوير المجردات والمعقولات بصور المحسوسات
محال يجوز ان ينشأ منه محال اخر هو احد المحالين اللازمين فى البرهان فلا يثبت بذلك بطلان لاتناهيها
لان الاستحالة انما نشأت من تصويرها بصور المحسوسات فغاية ذلك انما هى استحالة التصوير المذكور
فيبقى لاتناهيها بدون التصوير من غير لزوم المحال ههنا فلا يتم تقريب الابطال ايض واما ما قيل من انه لما لزم
احد المحالين المذكورين فيما كانت الاحاد محسوسات علمنا قطعا ان منشأ الكل هو لاتناهى الاحاد فيتضح
البرهان فى جميع مجاريه لان احد المحالين المذكورين لا يلزم بمجرد كون الاحاد محسوسة بل انما يلزم بكون تلك
الاحاد منطبقة بعضها على بعض وهذا ظ من كلامهم ومن كلام الشارح فلا نم ان منشأ الكل لاتناهى الاحاد فقط
والحق ان البرهان المذكور لا يجرى فى ابطال لاتناهى المجردات والمعقولات الصرفة لكنه لا يضرنا اذ المقصود
ههنا ابطال التسلسل فى الممكنات التى ثبت وجودها وهى التى ادعى المتكلمون حدوثها ههنا على ما اشار اليه
التفتازانى فى بعض تصانيفه اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة ذاتا او زمانا وجملة اخرى
غير متناهية اه اشار بهذا الكلام الى برهان التطبيق على ما يدل عليه قوله ويسوق الدليل اعلم ان حاصل
برهان التطبيق هو انه لو وجد جملة غير متناهية لوجد فى ضمنها جملة اخرى غير متناهية ايض واللازم بط
فكذا الملزوم اما الملازمة فلان الجملة الثانية جزء من الجملة الاولى على ما هو ظاهر كلام القوم ووجود الجزء
يستلزم وجود الكل واما بطلان اللازم فلانه لو وجد هناك جملتان غير متناهيتين احديهما انقص من الاخرى
بواحد مثلا لامكن لنا ان نطبق مبدأ احديهما على مبدأ الاخرى والثانى بالثانى وهلم جرا فان كان بازاء
كل واحد من الجملة الاولى الكبرى واحد من الثانية الصغرى يلزم مساواة الجزء للكل وان لم يكن فقد وجد
فى الاولى ما لا يوجد فى الثانية بازائه شئ فينقطع الثانية فينقطع الاولى ايض لانها زائدة عليها بواحد والزائد
على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا ضرورة فيلزم تناهى ما لا يتناهى وهو الكل خلف هكذا وجود تينك السلسلتين
هذا وقوله بل العقل بمعونة الوهم مع قوله وتوهم انطباق اه ومع قوله ينطبق سائر اه اشارة الى دفع ما اورد
على تقريب الدليل الثانى بان احد المحالين المذكورين اعنى التساوى المذكور وتناهى ما لا يتناهى لم يلزم
من فرض وجود السلسلتين المذكورتين فقط بل من فرض وجودهما مع فرض الانطباق المذكور ويجوز
ان يكون فرض الانطباق فرض محال مستلزما لاحد المحالين فغاية ما لزم هو استحالة الانطباق المذكور
هنا لا استحالة الجملتين المذكورتين مع انها هى المقصودة ههنا فاشار اليه بالاقوال المذكورة الى ان
الانطباق ههنا ممكن بحسب نفس الامر فمنشأ المحالين المذكورين انما هو فرض وجود الجملتين المذكورتين
ويدل على ما ذكرنا من ان غرض الشارح من الاقوال المذكورة بيان امكان التطبيق قوله فيما بعد بناء على
امتناع التطبيق فقد عرفت فساده هذا لكن اورد عليه على حاصل البرهان ايض انه اذا كانت الصغرى
جزءا من الكبرى حين التطبيق كما هو الظاهر من لزوم مساواة الجزء للكل فالحكم بانطباق المبدئين

وقد عرفت آنفا ان الانطباق المذكور يحتاج ههنا الى ان يصور المجردات والمعقولات بصور المحسوسات لكن تصوير تلك الامور بصور المحسوسات انما يكون للوهم فى المتناهية لا فى غير المتناهية فلا يمكن الانطباق المذكور فيها ... والحاصل ان الانطباق انما يكون بعد التصوير من الوهم فلما استحال ذلك من الوهم ههنا قطعا استحال الانطباق فى هذه ايضا فمنشأ الاستحالة ههنا هو الانطباق المذكور لا عدم تناهى الاحاد كما فى الاجسام والجسمانيات خالعه جهة العقل الى ما اشرنا اليه منه

خلاف الواقع ضرورة ان مبدأ الجزء لايكون مبدأ الكل وكذا الحال باقى الاحاد اذ ليس هنا الا سلسلة واحدة
فى الواقع هى الكبرى فلا يمكن التطبيق لا فى الوهم ولا فى العقل وان لم يكن جزء امنها حين التطبيق فان اخرجت الصغرى
من الكبرى لم يبق من احاد الكبرى الا الزائد على الصغرى فيلزم تطبيق الاحاد المعدومة للكبرى على الاحاد الموجودة
للصغرى وتلك الاحاد المعدومة وهمية لا تتصف بالانطباق الذى هو من صفات الموجود المحقق فلا يمكن
التطبيق ايض وان لم تخرج عنها بل كانت الصغرى مباينة للكبرى بالذات وكانت لزوم مساوات الجزء للكل
بواسطة ان ذلك الجزء مساو للصغرى المساوية للكل فالتطبيق المذكور ح ممكن لكن لايدل البرهان ح الا على استحالة
جملة واحدة فلا يتم المطلوب ههنا اعنى ابطال سلسلة واحدة من حوادث غير متناهية واجابوا عنه بانه لما كان
بعض احاد السلسلة منفصلا عن البعض الاخر فى ضمن السلسلة الكبرى سلسلة صغرى موجودة بوجود مغاير
لوجود الكبرى حتى لو انعدم الكبرى بانعدام الجزء الزائد لما ضر ذلك فى وجود الصغرى اصلا فللصغرى اعتباران
اعتبار وجودها فى نفسها واعتبار وجودها مع الكبرى وكل من الاعتبارين يغاير الاخر وكلا الاعتبارين
ثابتان فى نفس الامر بكل من احاد الصغرى فح نختار الشق الاول ولو ندفع محذوره بانه انما يكون الحكم بانطباق
احد المبدائين على الاخر خلاف الواقع لو لم يكن الجزء الثانى من الكبرى مبدأ للصغرى الموجودة بوجود الاخر فى الواقع
وذلك لم بل ذلك الجزء الثانى مبدأ الامر موجود فى الواقع لا فى مجرد التوهم بناء على ان لكل من احاد الصغرى
اعتبارين ثابتين لها فى نفس الامر وكذا الكلام فى باقى الاحاد الى غير النهاية نعم لو كان اجزاء السلسلة متصلا
بعضها بالبعض لتوجه الايراد المذكور بناء على ان الاجزاء المتصل الواحد فرضية محضة لا وجود لها فى الواقع
غير وجود الكل ولذا احتاجوا فى اثبات تناهى الابعاد ببرهان التطبيق الى فرض خطين متوازيين احدهما اقصر
من الاخر بقدر ذراع مثلا اذ لا يجوز ههنا اعتبار سلسلة اخرى مأخوذة من الجزء واعتبار التطبيق بينهما
لاستحالته ح قطعا هذا ما فهمه افاضل المحشى من كلامهم مع بعض الزيادة منا وفيه بحث اما اولا فلانهم
ان ارادوا ان الصغرى موجودة بوجود مغاير لوجود الكبرى تغايرا واقعيا اصطلاحيا على ما يشهد به
قولهم حتى لو انعدم الكبرى لما ضر ذلك الخ فذلك مم ولو كان الجزء ههنا مغايرا للكل لكان الشيء مغايرا لنفسه
قطعا واما ثانيا فلان الانطباق ههنا اما ان يكون بالحركة الاينية او لا فان كان الاول يلزم المحذور الذى
اشار اليه المورد اذ ح لم يبق من احاد الكبرى الا الزائد على الصغرى فيلزم تطبيق الاحاد المعدومة
على الاحاد الموجودة للصغرى فلا يمكن التطبيق قطعا لان ذلك من صفات الموجود المحقق وان لم يكن بالحركة
الاينية فلا يظهر لزوم احد المحالين المذكورين ولا يكفى فى ذلك اعتبار انطباق المبدأ على المبدأ قطعا والحق
ان المغايرة الاعتبارية بين احاد الصغرى وبين احاد الكبرى غير كافية فى الانطباق بحيث يلزم منه احد المحالين
المذكورين ولعل لهذا قال الفاضل المحشى ونحن نختار الثالث من الايراد ونلتزم دلالة البرهان على استحالة
سلسلة واحدة بان يقال لو وجد سلسلة واحدة غير متناهية لامكن اذ توجد معها سلسلة اخرى مساوية

مساوية لجزئها فى المقدار والحقيقة النوعية امكانا ذاتيا واللازم محال اما الملازمة فلانه لما وجد تلك
الحقيقة النوعية فى ضمن فرد هو الجزء الموجود مع الكل بوجود مغاير لوجوده لم يكن ذات الفرد الاخر اعنى
السلسلة الكبرى فيكون وجود الصغرى مع الكبرى ممكنا بالذات وان امتنعت لامر خارج واما استحالة اللازم
فلانه لو وجد سلستان متباينان كذلك فعند التطبيق الممكن بلا اشتباه يلزم احد الممتنعين بالذات واذا
امتنع اللازم بالذات يمتنع وجودهما بالذات فيستحيل امكانه ايض انتهى وفيه ما فيه ايض اما اولا فلان
تلك السلسلة التى اعتبرت ثانيا مع الكبرى اذا كانت مساوية لجزئها فى المقدار والحقيقة النوعية لا تكون مغايرة
للصغرى حقيقة فلا تكون مغايرة للكبرى حقيقة ايض فوقع فيما هرب عنه فى تقرير القوم واما ثانيا فلانا
لا نم انه اذا وجد تلك الحقيقة النوعية فى ضمن فرد هو الجزء الموجود مع الكل بوجود مغاير لوجوده لم يكن
ذات السلسلة الصغرى آبية عن الوجود المستقل مع الكل الذى هو السلسلة الكبرى لان ذلك الفرد الذى
وجد تلك الحقيقة النوعية فى ضمنه غير موجود بوجود مستقل حتى لا يكون ذات السلسلة الصغرى آبية
عن الوجود المستقل مع الكل بل ذلك الفرد موجود بوجود مغاير لوجود الكل اعتبارا فيكون تلك الحقيقة
النوعية التى فى ضمنه موجودة بوجود مغاير لوجوده اعتبارا فغاية ما لزم ح عدم كون السلسلة
الصغرى آبية عن مطلق الوجود لا عن الوجود المستقل مع الكل فيلزم عليه ما لزم عليهم وان اراد ان
الحقيقة النوعية التى هى عبارة عن السلسلة الكبرى موجودة فى ضمن فرد هو الجزء الموجود مع الكل بوجود
مغاير لوجوده فح لا يكون ذات السلسلة الصغرى آبية عن الوجود المستقل مع الكل كما لا يكون ذات السلسلة
الكبرى آبية عن الوجود فى ضمن جزئه كما هو المناسب لما بسطه ففيه انه فرق ظاهر بين كون السلسلة
الكبرى موجودة فى ضمن فرد وبين كون السلسلة الصغرى موجودة بوجود مستقل مع الكل فلا يقاس
احدهما على الاخر ومنشأ ارتكابه لهذا التكلف البارد القول بعدم الاحتياج فى الانطباق بين
السلسلتين الى الحركة الاينية ليتضح برهان التطبيق فى جميع مجاريه كما صرح به فيما بعد ولا يخفى ما فيه
من البطلان فان الانطباق بين السلسلتين بدون الحركة لا يتصور ولو سلم فلا يظهر لزوم احد المحالين
المذكورين ح ضرورة ان كلا من السلسلتين متناه فى الجانب الاخر واذا كان الانطباق بينهما فى جانب موجود ام
الاخر فالقول بالصغروية والكبروية ح مجرد اعتبار لا فائدة فيه ههنا ونحن نقول نختار الثالث ونبطل
البرهان على استحالة سلسلة اخرى غير متناهية انقص من الاولى فى جانب المبدأ بواحد واللازم بط
فكذا الملزوم اما الملازمة فظاهر لاسيما على مقتضى قواعدهم من وجود سلاسل متناهية كل منها سلسلة
غير متناهية ~~تنقص عن الاولى بواحد فى جانب المبدأ~~ لامكن لنا ان نطبق السلسلة الصغرى على السلسلة
الكبرى تطبيقا ممكنا قطعا اذ لا استحالة فى التطبيق المذكور ومن ادعى الامتناع فعليه البيان فبعد التطبيق
الممكن بلا اشتباه يلزم احد المحالين المذكورين قطعا فهذه المحال انما نشأ من امكان التطبيق المذكور الذى

السلسلة الصغرى آبية عن الوجود المستقل مع السلسلة حره

واعترض بانه فعال لو وجد سلسلة واحدة غير متناهية لامكن معها ان يوجد سلسلة اخرى م وفى البيان انه لا امتناع عقلا فى كون احدى السلسلتين فى تلك السلاسل انقص من الاخرى فى جانب المبدأ بواحد واما بطلان اللازم فلانه لما امكن هنا سلسلتان احديهما انقص من الاخرى بواحد يمكن تطبيق احديهما مثلا لا يمتنع حرره

الذى نشأ من امكان وجود سلسلة ناقصة عن الاولى بواحد فيكون كل من الامكانين المذكورين محالا فلا يكون
امكان وجود سلسلة غير متناهية محالا ايض وهذا تقرير بديع سمح به الخاطر الكليل فى تقرير برهان التطبيق
وعلى هذا يمكن حمل تقرير القوم فيندفع عنه الايراد المذكور وكذا الايرادان اللذان اوردناهما على جوابهم
عن الايراد السابق لان ذلك انما يرد على ما فهمه الفاضل المحشى من كلامهم فى هذا المقام وليس بين التقرير
الذى اخترناه وبين تقرير القوم تفاوت الا انهم ربما قالوا فى تقرير البرهان يلزم مساواة الجزء
للكل فيستفاد منه انهم جعلوا السلسلة الصغرى جزء من الكبرى لكن الامر فيه هين لان الظاهر ان ذلك انما هو
لكون السلسلة الصغرى المتباينة مساوية لذلك الجزء فى المقدار فقط فحين التطبيق بينهما كما يلزم مساواة
الناقص للزائد حين تسلسلا الى غير النهاية يلزم مساواة ذلك الجزء للكل ايض ولوضوح الامر فى مثله تسامحوا
فى التعبير وانما اطنبنا الكلام لان المقام خليق بالاهتمام وتوهم انطباق مبدء الجملة الاولى قد عرفت
منا ان توهم الانطباق ههنا لا يكون الا بالحركة والظاهر انها حركة اينية ويجوز ان يكون غيرها فلا بد من الحركة
ههنا والا لا يظهر التفاوت بين السلسلتين فى جانب المبدء فلا يظهر لزوم احد المحالين فى جانب اللاتناهى
واما ما قال الفاضل المحشى من ان هذا التوهم ليس منحصرا فى توهم الانطباق بحركة احدهما حركة اينية
دون الاخر لان احاد الجملة ربما تكون مجردات او معقولات صرفة غير قابلة للحركة اصلا فيجوز ان ينشأ احد
المحالين من فرض حركتها المستحيلة وان كان يمكن ذلك فيما كانت الاحاد قابلة للحركة الاينية بالذات كالاجسام
المرتبة وضعا او بالتبع كالاعراض الحالة فيها وفيما كان هناك خطان غير متناهيين كما فى اثبات تناهى
الابعاد بتحريك الاصغر منهما الى ان يطابق المبدءان مع سوق البرهان ولان الاحاد قد تكون عوارض متعاقبة
غير متناهية لجسم واحد كدورات الفلك الواحد والاجسام متناهية كدورات الافلاك التسع مع ان
الافلاك عندهم غير قابلة للحركة الاينية ولان ذلك انما يصح فيما كانت السلسلتان القابلتان للحركة الاينية
متباينتين بالذات كما ذكرنا لا فيما كانت احديهما جزءا من الاخرى كما ذكروا اذ على تقدير حركة احاد الجزء يلزم حركة
احاد الكل بالضرورة غير المبدء المفروض وبالعكس بل مرادهم من توهم انطباق المبدء على المبدء مجرد فرض ان
يكون احدهما بازاء الاخر ~~غير فرض ان يكون احدهما بازاء الاخر~~ من غير فرض حركة اصلا فيما لم يكن بعض الاحاد
متصلا بالبعض الاخر وهذا القدر كاف لهم ههنا فمنظور فيه اما اولا فلانك قد عرفت ان المجردات والمعقولات
الصرفة خارجة عن هذا البحث وان المقصود من ايراد برهان التطبيق اذا كان اثبات حدوث العالم فالمقصود
منه انما هو اثبات حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات ولو سلم لزوم الشمول ههنا للمجردات والمعقولات
الصرفة فالتطبيق لا يجرى فيها الا بعد تصويرها بصور المحسوسات فبعد التصوير يمكن الحركة بل الاينية
فى السلسلتين المركبتين منها العوارض المتعاقبة عليها قابلتان لها ولو سلم فلا شك فى قبولها المطلق
الحركة وهذا كاف لنا فيما ادعيناه واما ثانيا فلان كون احد السلسلتين ههنا جزءا من الاخرى انما هو على ما هو

واما ثانيا فلان الغرض صح

ط

ما فهمه من تقريرهم لبرهان التطبيق واما على ما فهمناه وحملنا كلامهم عليه فلا بد هناك من سلسلتين متباينتين
على المبدء انطباق مبدء الاخرى من سلسلتين متباينتين حتى جزء
قابلتين للحركة الاينية والحق ان مرادهم من انطباق المبدء او يظهر بذلك لزوم احد المحالين فى الجانب الاخر وذلك
لا يكون الا بالحركة والظاهر انها حركة اينية كما فى كثير من المواد ويجوز ان يكون غيرها كما فى العوارض المتعاقبة على الافلاك
على انها يمكن ان يكون احد السلسلتين المركبتين منها متحركة الى جانب الاخرى بحركة اينية اذ الاعتبار انما هو الى وجود
تلك السلسلتين فى نفس الامر لا الى وجودهما الحاد فى الافلاك الغير القابلة للحركة الاينية ينطبق
سائر احاد الاولى على سائر احاد الثانية اى يتصف كل واحد من احاد الجملة الاولى الكبرى الباقية بالانطباق على
واحد من احاد الجملة الثانية الباقية بان يكون بازائه فى الواقع الى ان يلزم فى جانب اللاتناهى اما التساوى او
الزيادة بواحد فى الجملة الكبرى فاندفع ما قيل ما ذكره مخصوص بلزوم المساواة مع ان الواجب ذكر ما يعم
التساوى او التناهى ولا حاجة الى ما قيل فى دفعه بان المراد ينطبق سائر الاحاد الاولى على سائر احاد الثانية ان وجد
بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية بل لا وجه له لاشعاره بقصور الانطباق وان كان الامر كذلك وبالجملة
فالمقصود من هذا الكلام الاشارة الى خلاصة برهان التطبيق ولا يكون ذلك الا بما اشرنا اليه ثم ان نسبة الانطباق
الى احاد الجملة الاولى اولى من نسبته الى احاد الجملة الثانية لانها هى الاصل والجملة الكبرى المعلومة وهو المناسب
لقوله وتوهم انطباق مبدء الجملة الاولى اه فما قيل ولو قال ينطبق سائر احاد الثانية على احاد الاولى لم يتوجه
ذلك اعنى كون ما ذكره مخصوصا بصورة لزوم التساوى لانه شامل لكلا القسمين من غير احتياج الى ملاحظة
قيد هنا كما احتيج فيما ذكره ليس بشىء لانه مخالف للسوق ولما هو الاصل ايض على انه محتاج ايض الى القيد
الملحوظ لان انطباق سائر احاد الثانية على سائر احاد الاولى انما يكون اذا وجد بازاء كل من الثانية واحد
من الاولى وذا صورة لزوم التساوى ولو سلم فلا اقل من ان يكون هذا مخصوصا بصورة لزوم التناهى
فلا بد ايض من العناية التى اشرنا اليها فالوجه ما ذكره الشارح ثم ان المقصود من هذا الكلام بيان امكان
الانطباق وههنا كما حققناه اذ لا يكفى فى لزوم احد المحالين المذكورين مجرد تطبيق المبدء على المبدء بل لا بد من
الانطباق بين سائر الاحاد فى السلسلتين حتى يظهر لزوم احد المحالين فمن خفى عليه هذا قال لا حاجة هنا الى
الحكم بالانطباق وهذا كما ترى فاسد قطعا اذ البرهان المذكور لا يتم الا بالحكم بالانطباق بين سائر
الاحاد وقد سبق تقرير البرهان وفى قوله ينطبق اشارة الى الانطباق بين الاحاد الباقية فى السلسلتين
بالنظر الى الواقع مع قطع النظر عن ملاحظة العقل على ما يفيده صيغة الانطباق والامر كذلك فى
نفس الامر فان العقل لا يلاحظ الامور الغير المتناهية تفصيلا وان لاحظها بامر اجمالى شامل
لتلك الامور الغير المتناهية المنطبقة بعضها على بعض مجملا فحال المبدء اين ولذا قال ههنا فان
التطبيق بصيغة التفعيل فاذ كان تجويزهم الظاهر انه تفريع على اجراء برهان التضايف
وبرهان التطبيق فى الامور المتعاقبة لا على التالى فقط كما يشعر به الاقرب فالدليل فى قوله بعدم جريان

فما اورده هنا من التمثيل المفصل لاثبات
انفراد القوم ما فهمه من كون احدى السلسلتين
جزءا من الاخرى وتوسل بذلك الى عدم الاحتياج
هنا الى الحركة الاينية ضايع عند التحقيق
منه

ممنوع م

ممنوع م

كذلك م

الدليل شامل لهما بل لغيرهما ايض وقوله بناء على امتناع التطبيق اشارة الى ان التطبيق مبنى جريان برهان التضايف
ففيه اشارة الى ما قدمناه من ان جريان برهان التطبيق التضايف فى الامور المتعاقبة وفى غيرها انما يتم بلا خطة
برهان التطبيق فيه ولذا اختار الطوسى فى برهان التضايف تقريره بالتطبيق فالتطبيق اشمل البراهين
واعلاها وهو العمدة فى هذه المباحث فلا حاجة الى اعتبار الايجاز فى قوله على امتناع التطبيق على معنى
ان امتناع التطبيق مستلزم لعدم جريان التطبيق وعدم جريانه مستلزم لعدم جريان سائر البراهين
بناء على ان برهان التطبيق يجرى فى كل ما جرى فيه سائر البراهين بدون العكس كما قيل نعم يمكن ذلك فيما عدا
برهان التضايف من العرشى وغيره لكن الشارح انما ذكر هنا برهان التضايف وبرهان التطبيق فافهم
ثم ان غرض الشارح من هذا الكلام دفع نقض الفلاسفة عن ابطال التسلسل فى الامور المتعاقبة بالبرهانين
المذكورين حيث ينقضون عنه تارة بمنع جريان كل من البرهانين المذكورين فيها وتارة بمنع تخلف المدعى
اعنى عدم وجود السلسلة المذكورة وهذا صريح فى المموزجه حيث قال بعد تقرير البرهانين وابطال
التسلسل بهما فى الامور المتعاقبة والفلاسفة ينقضون عنه تارة بان الجملة الغير المتناهية غير موجودة
فى هذه الصورة لعدم اجتماع احادها فلا يجرى التطبيق فيها واخرى بان التطبيق انما يدل على بطلان التسلسل
الامور الغير المتناهية والسلسلة الغير المتناهية منها غير موجودة لعدم اجتماع الاحاد ثم قال وحاصل
الاول منع جريان الدليل فيها وحاصل الثانى منع تخلف المدعى وكلاهما مقدوحان ثم سرد الكلام بما ذكره هنا
فقوله فان كان اه اشارة الى دفع هذين النقضين وحاصله ان تجويزهم التسلسل فى الامور المتعاقبة ونقضهم
عن جريان البراهين فيها اما لعدم تخلف المدعى هنا والكل باطل اما الاول فلما عرفت من جريان برهان
التضايف وبرهان التطبيق فيها ولا شك فى الجريان المذكور الا ان هناك احتمال امتناع التطبيق فح
يحتمل عدم جريان برهان التطبيق واما الثانى فلما سيأتى بقوله فيرد عليه ان مقتضى اه فظهر من هذا البيان
ان الشارح انما اورد هاهنا كلا البرهانين هنا لابطال التسلسل فى الامور المتعاقبة حتى يبطل قدم العالم المبنى
على جواز هذا التسلسل وح يثبت حدوث العالم الذى هو مدعى المتكلمين هنا ولذا لم يورد عليه دليلا مع انه
من وظيفة هنا ومن زعم ان ايراد برهان التضايف هاهنا انما هو لالزامهم من حيث انه يثبت به بطلان التسلسل
فى الامور المتعاقبة مع انه جائز عندهم فيجرى فيه البرهان المذكور مع تخلف حكم المدعى عنه عندهم فيلزم ان لا يكون الدليل
المذكور صحيحا للجريان والتخلف المذكورين فقد خبط اذ لا فرق فى ذلك بين برهان التضايف وبين
برهان التطبيق بل ذلك اظهر فى الثانى نعم لو اورد الشارح كلا البرهانين هنا لبيان عدم استقامتهما من حيث
جريانهما فى الامور المتعاقبة مع تخلف حكم المدعى عنهما لكان لما ذكره وجه لكن لا فى برهان التضايف فقط كما
زعمه بل فى كليهما كما اشير اليه فى محله والى ان يكون هنا والحق ان ايراد كلا البرهانين هاهنا انما هو لبيان بطلان التسلسل
فى الامور المتعاقبة حتى يثبت حدوث العالم فى ضمنه فليس هنا شئ من الالزام   فقد عرفت فساده

اما لعدم جريان البراهين فيها

نقله الكهنوى

فساده من قولنا ومن ابين انهما البرهان يجرى اه ومن قولنا وكذا برهان التطبيق اه مع قولنا لان التطبيق فى
الوهم لا يقتضى اه وما يقال من ان مجرد التطبيق فى الوهم غير كاف فى جريان البرهان لجواز ان يكون انطباق الاحاد
بالاحاد محالا مستلزما لاحد المحالين فقد عرفت اندفاعه مما حققنا لانه ان بنى ذلك على ان التطبيق يجوز ان يكون
محالا فيكون الانطباق ايض محالا فهو فاسد اذ التطبيق فى السلسلتين المتغايرين ولو اعتبارا ممكن قطعا وان
بنى ذلك على ان التطبيق وان كان ممكنا لكنه يجوز ان يكون انطباق سائر الاحاد بالاحاد محالا ففساده اظهر اذ لا
مانع من ذلك قطعا مع ان الانطباق فرع التطبيق فامكانه امكانه واما ما اورد عليه المولى ميرزا جان الشيرازى
فى حواشى حكمة العين بما حاصله ان صحة التطبيق الذى هو الحكم الاجمالى بانطباق الاحاد على الاحاد متوقف على
امرين امتياز الاحاد فى نفسها واتصافها فى الواقع بالاولوية والثانوية والثالثية والتقدم والتاخر و
المطابقة والمقابلة وغير ذلك من الاضافات التى يتوقف عليها صحة الحكم الاجمالى وكلا الامرين موجودان فى الاحاد
المجتمعة لا فى المتعاقبة لا فى الخارج ولا فى الذهن اما الاول فلانه وان تحقق امتياز الاحاد فى نفسها فى الخارج لكنها
لا تتصف بتلك الاضافات فيه والا يلزم اجتماع تلك الاحاد الموصوفة بها فى الوجود او يلزم الانفكاك بين المتضايفين
وكلاهما محالان وايض الاضافات لكونها من الامور الاعتبارية والمعقولات الثانية لا تعرض لمعروضاتها الا
فى الذهن كما هو التحقيق عند المتكلمين وان نازع فيه الفلاسفة واما الثانى فلان وجودها فى الذهن تفصيلا
محال لامتناع ان يلاحظ الذهن امورا غير متناهية تفصيلا فلا يكون تلك الاحاد موجودة فى الذهن الا
اجمالا بصورة وحدانية لا امتياز لشئ منها عن الاخر فح لا يتصور اتصافها فى الواقع بتلك الاضافات
وبالجملة ذلك الحكم الاجمالى مطابق للواقع فى الاحاد المجتمعة لا فى المتعاقبة لا باعتبار وجودها الخارجى
لوجود الامتياز المذكور فيه دون الاتصاف بالاضافات ولا باعتبار وجودها الذهنى الاجمالى لعدم امتياز
الاحاد فيها وعدم الاتصاف بتلك الاضافات فى الواقع فيه ايض فمنقوض اما اجمالا فلانه لو صح ما ذكره
لم يصدق الحكم بالتعاقب وبتقدم البعض على البعض على الحوادث المتعاقبة ولا على اجزاء الزمان لان
التعاقب والتقدم وامثالهما من الاضافات الاعتبارية فالافراد لا تتصف بها فى الخارج وان امتازت
فى نفسها فيه ولا تتصف ايض بها باعتبار وجودها الذهنى الاجمالى اذ لا امتياز لشئ منها بهذا الاعتبار
حتى تتصف بها فيه نعم اذا كانت الافراد متناهية يمكن اتصافها بها باعتبار وجودها الذهنى التفصيلى
بل لو صح ما ذكره لزم ان لا يتصف بها احادها المجتمعة ايض لان وجودها الذهنى التفصيلى محال ووجودها
الاجمالى لا يكفى فى الاتصاف بها بهذا الاعتبار لعدم تميز احادها فيه نعم لو كان الاضافات موجودات
خارجية لا تعرض لمعروضاتها الا فى الخارج لصح ذلك فى المجتمعة دون المتعاقبة كما ذكره لكنه بنى ايراده
على ما هو التحقيق عند المتكلمين من انها امور اعتبارية لا تعرض الا فى الذهن فح لا يصح الفرق المذكور ولا يرد
الايراد المسفور واما تفصيلا فلانا لا نسلم ان الامور المتعاقبة باعتبار وجودها الذهنى الاجمالى

لا تتصف بتلك الاضافات فی الواقع وانما یکون لو لم یکن ذلك الوجود الذهنی منتزعا من الوجود الخارجی المحقق والامر
کذلك ههنا فان کلا من تلك الامور المتعاقبة موجود فی وقته ومتمیز عن غیره والوجود الذهنی الاجمالی ههنا منتزع
من ذلك الوجود المحقق الذی یمتاز فیه الاحاد بعضها عن بعض فکما ان تلك الاحاد یمتاز بعضها عن بعض فی هذا
الوجود کذلك یمتاز بعضها عن بعض باعتبار هذا الوجود ایضا فلا مانع ح من اتصاف الاحاد بالاضافات
باعتبار هذا الوجود فلا فرق فی ذلك بین الاحاد المجتمعة وبین المتعاقبة وتحقیق هذا المقام ان اتصاف تلك
الافراد انما هو بالنظر الی وجودها الخارجی کما حققنا ذلك فی التعاقب بین المتضایفین واتصافها بتلك الاضافات
انما هو بالنظر الی وجودها الذهنی الاجمالی الشامل لتلك الافراد جمیعا ولما کان الموجود هنا ای فی صورة
تطبیق المبدء علی المبدء حکما کلیا اجمالیا بانه اذا انطبق المبدء علی المبدء ینطبق سائر الاحاد بسائر الاحاد
ایضا یندرج تحت ذلك الحکم الاجمالی جمیع الافراد المتصفة بالوجود الخارجی فی جمیع الازمنة الماضیة
فح کما یتصف المبدء ببعض الاضافات کذلك یتصف سائر الاحاد المندرجة تحت هذا الحکم بالاضافات
المناسبة لها وهکذا الحال فی السلسلة المجتمعة الاحاد من غیر فرق فالذی یبتنی علیه جریان البرهان من الامرین
المذکورین اعنی تمیز الاحاد فی نفسها واتصافها بالاضافات الاعتباریة اللازمة هنا کلاهما موجودة فی
کلیهما بلا تفاوت فکما انه لا شك فی امکان التطبیق فی الاحاد المجتمعة کذلك لا شك فی امکانه فی الاحاد المتعاقبة
فظهر من هذا التحقیق ان برهان التضایف وبرهان التطبیق یجریان فی الامور المتعاقبة کما یجریان فی الامور
المجتمعة والفرق بینهما تحکم بحت ولعل لهذا قال الامام الرازی فی المطالب العالیة استقر رأیی بعد الافکار
المتتالیة مدة اربعین سنة علی انه لیس کلا من برهان التضایف وبرهان التطبیق جار فی الامور المتعاقبة قیل
ولعل المولی المورد المذکور القی هذا الکلام الی بعض تلامیذه مقابلة لکلام الامام والا فتحقیقه ایضا جریان
برهان التطبیق فی الامور المتعاقبة علی ما یظهر من کلماته فی تعلیقاته علی رسالة اثبات الواجب واقول کلامه
فیها هو هذا وهو ان هذا الوجود الخارجی المضبوط فی الازمنة یکفی فی التطبیق وذلك لان الوجود قد یکون
موجودا فی طرف الزمان وقد یکون موجودا فی نفس الزمان مثلا الحرکة من اول النهار الی اخره لیست موجودة
فی شیء من اجزاء النهار ولا فی الآنات المفروضة فیه بل وجودها فی مجموعه واذا کان مجموع الامور المتعاقبة موجودا
فی مجموع الزمان یتحقق الانطباق بحسب الخارج لکن انطباقا تدریجیا موجودا فی مجموع الزمان ایضا
لان الانطباق حکمه حکم المنطبقین وانه یکفی ذلك فی جریان البرهان هذا کلامه ولا یخفی ان هذا مبنی علی کون
الاضافات موجودات خارجیة تعرض لمعروضاتها فی الخارج کما هو مذهب الحکماء فیکون هذا الکلام
والاجراء المذکور بطریق الالزام للفلاسفة والا فالاضافات امور اعتباریة لا تعرض لمعروضاتها
الا فی الذهن عند المتکلمین فما ذکره اما مبنی علی ما هو التحقیق عنده من کون الاضافات موجودات خارجیة
کما عند الفلاسفة او تکلم علی مذهبهم الزاما لهم فی عدم الجریان المذکور ثم ان بنی الامام الرازی ما ذهب الیه

الیه من جریان البرهانین المذکورین فی الامور المتعاقبة علی ما هو التحقیق عند المتکلمین من کون الاضافات امورا
اعتباریة علی ما هو المناسب بکونه منهم فالامر کما حققناه فی تحقیق مرامه وفی دفع الایراد المذکور وان بنی کلامه
فی الجریان علی کون الاضافات موجودات خارجیة الزاما للفلاسفة وهو المستفاد من شروح اثبات الواجب
وکلام المولی المذکور هنا لما ایضا الیه من حیث ان المقصود من کلامه الذی نقلناه عنه انفا هو بیان مراد الامام
وتوجیه ما انتهی الیه فکره فلا یصح مقابلة الایراد المذکور لکلام الامام ح کما قیل به انفا الا ان یکون مراده بذلك
الاعتراض علی جمهور المتکلمین لا علیه وان کان الامام ان بنی ذلك الرأی علی کون الاضافات امورا اعتباریة فیرد
علیه ایضا والا فلا هذا وقد عرفت ایضا اندفاع الایراد المذکور عن الامام لو بنی ما انتهی فکره علی ما هو التحقیق عند
المتکلمین هذا فظهر من هذا ان کلا من البرهانین یجری فی الامور المتعاقبة سواء کان الانطباق الواقع فی البرهان
هنا اجمالیا هو کما حققناه او لا او انطباقا خارجیا کما اشار الیه المولی المذکور وذلك اذ نقول سواء کانت
الاضافات التی یتصف بها احاد السلسلة امورا اعتباریة لا تعرض لمعروضاتها الا فی الذهن او موجودات خارجیة
تعرض لمعروضاتها فی الخارج هذا غایة تحقیق هذا المقام   وان کان ذلك التجویز منهم لاجل ان السلسلة ای
لاجل ان المدعی اعنی عدم وجود السلسلة غیر متخلف فی المتعاقبة وان کان الدلیل جاریا فیها اذ لا وجود للسلسلة
ههنا لعدم اجتماع احادها فقد اسلفنا ان هذا اشارة الی رد ما ذکروه ثانیا فی وجه التفصی عن جریان
الدلیل فی الامور المتعاقبة کما نقلناه عن الموجه لکن لا یخفی علی الفطن ان مدار التفصیین واحد وهو عدم اجتماع
احاد المتعاقبة علی ما یظهر من تقریره فی الموجه ایضا فلذا صرح المحققون ومنهم الشریف العلامة بان ذلك التجویز منهم
لعدم الجریان فقط لکن لما کان کل من البرهانین المذکورین انما یجری عندهم فی المجتمعة دون المتعاقبة احتمل ان یتفصی عنه
عن الجریان المذکور تارة بتسلیمه وتسلیم المدعی المترتب علی ذلك الدلیل ایضا صونا منهم لادلتهم عن الفساد اذ
الدلیل انما یکون فاسدا اذا جری فی مادة وتخلف حکم المدعی واما اذا لم یتخلف المدعی کما ههنا فلا فساد فیه فح یحتمل
ان یکون تجویز التسلسل فی المتعاقبة بناء علی هذا التفصی ایضا اذ الدلیل جری فیها من غیر تخلف مدعاه عنه اعنی عدم
وجود السلسلة المذکورة وان من یجوز التسلسل فیها یقول بعدم وجودها ایضا فلذا اشار الشارح فی کتبه الی هذا الاحتمال
الثانی ورده بما فصله ههنا لکن الایراد الذی اشار الیه بقوله فیرد علیه وان کان بحسب الظاهر واردا علی الثانی
لکنه فی الحقیقة مشترك بینهما کما یظهر من الکلمات السابقة فاحسن التامل   فیرد علیه اه یعنی ان مقتضی
الدلیل الذی هو المدعی ههنا عدم وجود السلسلة الغیر المتناهیة اجتماعا وتعاقبا لا عدم وجودها علی سبیل
الاجتماع وظاهر ان حکم المدعی المذکور متخلف عن الدلیل عندکم لان السلسلة المفروضة وان لم تکن موجودة
مجتمعة فهی موجودة متعاقبة فی جمیع الازمنة ح فلا نسلم ان حکم المدعی غیر متخلف عن الدلیل عندکم ویحتمل ان یکون
منعا لقوله ولما لم یجتمع الاحاد لا یکون السلسلة الغیر المتناهیة موجودة والتقریب ظ ویحتمل ان یکون ایرادا
بلزوم المنافاة بین تسلیم جریان الدلیل وبین القول بعدم تخلف المدعی عنه ومآل الکل واحد وعلی کل تقدیر

فيجري التطبيق فيها ويلزم التناهي وهو الغرض ايض من قوله فقد عرفت فساده ولذا جعلنا الايراد المذكور انفا ايرادا
على امتناع التطبيق ايض ثم ان كون مقتضى الدليل عدم وجود السلسلة لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب
ظاهر لا يحوم حوله ريب اذ الكلام في صورة كون الدليل اي برهان التضايف وبرهان التطبيق جاريا في الامور
المتعاقبة وجريانه في المجتمعة مسلم عند الكل فمقتضى الدليل عدم وجود السلسلة قطعا لا على سبيل الاجتماع ولا على
التعاقب فلا يتوجه عليه المنع مستندا بانه لما جاز ان يكون الممكن باعتبار الوجود اللايزالي ممكنا وباعتبار الوجود
الازلي محالا لاستلزامه المحال فلم لا يجوز ان يكون سلسلة الحوادث باعتبار الوجود التعاقبي ممكنا وباعتبار
الوجود الاجتماعي محالا لاستلزامها لاحد المحالات المذكورة في البراهين انتهى لانك قد عرفت جريان البرهان
في الامور المتعاقبة وامكان التطبيق فيها كالمجتمعة فكل من المحالات المذكورة لازم هنا سواء كانت الاحاد
مجتمعة او متعاقبة فليس هذا المنع الا ايراد الكلام السابق بعينه اعني دعوى امتناع التطبيق في المتعاقبة
وقد عرفت فساده على ان السند المذكور بط لان الممكن ممكن في حد ذاته ولا فرق في ذلك بين الوجود الازلي
والوجود اللايزالي وقد عرفت منا في تحقيق الجواب الاول من الاجوبة المبسوطة ههنا من الشرح ان الازلية لا تنافي الامكان
الذاتي لتستلزم امكان الازلي الذاتي فراجع فكيف يكون الشيء باعتبار ممكنا وباعتبار اخر محالا الا انه يكون
محالا بالغير مع كونه ممكنا بالنظر الى ذاته لكن كلام المانع المذكور في المحال الذاتي ليس الا قوله والوجود اعم
اه جواب عن سؤال كانه قيل يحتمل ان لا يثبتوا الكل المتعاقب الاجزاء وجودا خارجيا فلذلك ادعوا عدم وجود
السلسلة ههنا فدفعه بانه ليس لهم ان يقولوا ذلك لان الوجود بالاتفاق بيننا وبينهم اعم من ان يكون آنيا
كما في الكون والفساد الآنيين عندهم او في الزمان والوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع
الاجزاء كما في وجود الماء الراكد الكثير الذي اجتمع اجزاؤه تدريجا او على سبيل تعاقب الاجزاء كما في وجود
مائة ضربة متعاقبة اذ لا ينكر مجموع الضربات المائة في الخارج احد من العقلاء والالم يستحق الضارب الا العقاب
مثلا الاجرة ضربة واحدة ولم يحصل تمام الحد الشرعي في حق الشارب والقاذف والزاني البكر مثلا وهو
بط شرعا وعرفا لا يقال انهم حكموا بعدم الحركة بمعنى القطع في الخارج مع وجود جميع اجزائه متعاقبة
لانا نقول ذلك الحكم منهم مبني على انها متصل واحد لا وجود لها في الوسط لعدم تمام اجزائها ولا في المنتهى
لانها تبطل عنده وقد صرح ابن سينا في الشفاء بان وجودها وان كان على سبيل وجود الامور في الماضي
لكنها يباينها من حيث ان الامور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في الماضي ~~كان ذلك الان حاضرا~~ ولا كذلك
الحركة بمعنى القطع والحق ان الحركة بمعنى القطع امر موهوم وان اجزائه فرضية وانه لم تكن الحركة ولا اجزائها من قبل
آنيا بالاعوال لوجود ولاسيما في الخارج اعني الحركة بمعنى التوسط فلا يقاس الامور المتعاقبة عليها
قطعا
بل الوجود عند الفلاسفة ترقي من اثبات الاقسام الثلثة للوجود الى اثبات قسم رابع له
وهو الوجود في الدهر اعني الوجود السرمدي يعني انهم اثبتوا للوجود الخارجي قسما رابعا هو الوجود في

نقد الطبوع م

الذي هو
في الدهر حيث يقولون ان المبادي موجودة في الدهر وعاء الزمان فاذا كان الموجود في ذلك الوعاء موجودا خارجيا
يكون الوجود في الزمان الذي كان الدهر وعاء له كالامور المتعاقبة الزمانية وجودا خارجيا بطريق الاولى فاخراجه
من الوجود الخارجي تحكم فظهر بهذا التقرير وجه الترقي وربط قوله فالوجود في الزمان الى بما سبقه فالمقصود
من هذا الكلام انما هو تحقيق هذا التفريع على انه لا يخ عن تاكيد كون الوجود الخارجي عندهم اعم من الاجتماعي
والتعاقبي مع الاشارة الى دفع ما يرد على التقسيم المذكور بان القدماء كالمبادي العالية موجودة في الخارج
عندهم مع انه ليس شيء منها آنيا ولا زمانيا وحاصل الدفع بان للوجود الخارجي قسما رابعا وهو الوجود في الدهر
ووجود المبادي العالية من هذا القبيل واما ما قاله الناظرون ههنا بان هذا القول جواب اخر عن عدم وجود
السلسلة كما زعمه الفلاسفة حيث قالوا المدعى غير متخلف بان الموجودات المتعاقبة الماضية والمستقبلة كلها
مجتمعة في الوجود في الدهر اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة الى الوجود في الدهر وانما هي بالنسبة الى الوجود
في الزمان وقد اشار اليه الشارح في رسالة اثبات الواجب حيث قال فحدد من زعم عدم وجود السلسلة المذكورة
وقد قيل ضبطها الوجود الخارجي فيجري فيها التطبيق ثم نقل الجواب بالوجود التعاقبي كما فصله ههنا قبل القول
المذكور فقد رد بانه توهم منهم لان وجود تلك الامور المتعاقبة مجتمعة في الدهر لا يكون عبارة عن الوجود
العلمي الاجمالي كما يجيء وليس الكلام فيه بل هو عبارة عن الوجود الخارجي وذا يستلزم وجوب انتهاء الحوادث
المتعاقبة التي هي مقدورات الله في جانب الابد لجريان البراهين في انتهائها فيكون جوابا من وجه وهدما من وجه
اخر ثم ان ما نقله الشارح في الرسالة من ضبطها الوجود الخارجي عين الجواب بالوجود التعاقبي لان القائل بذلك
اعني الضبط المذكور هو المص في المواقف وشارحه الشريف صرح هنالك بانه عبارة عن الوجود التعاقبي ثم انه
يأبى عن كونه جوابا اخر كما فهم التفريع بقوله فالوجود اه وهو ظاهر هذا وفيه بحث اما اولا فلانه لا شك
ان ما كان موجودا في الزمان يكون موجودا في الدهر لانه وعائه كما صرحوا به واذا كان الامور المتعاقبة موجودة
في الدهر فلا بد ان يكون على سبيل الاجتماع اذ التعاقب من خواص الزمان وليت شعري ما يقول هذا الراد في وجود
الزمان في الدهر فان قال بوجوده فيه على سبيل التعاقب يلزم تغير الدهر وعدم كونه وعاء له وان قال بوجوده
فيه مجتمعة الاجزاء ثبت الامر فيما نحن فيه كذلك واما ثانيا فلان غرضهم انما هو كون الموجودات المتعاقبة الماضية
الخارجة الى الفعل مجتمعة بالفعل في الوجود والموجودات المستقبلة الغير الخارجة الى الفعل مجتمعة بالقوة موجودة
في الدهر اذ لم تتصف بالوجود الخارجي بعد فوجودها فيه اجمالي قطعا فلا يجري فيها التطبيق ح حتى يلزم
انتهاء مقدورات الله تعالى بجريان البراهين بخلاف الامور المتعاقبة الماضية التي كلامنا فيها فغاية ما لزم
من كونها مجتمعة في الدهر جريان البراهين في انتهائها وهو المط ههنا ومراد المص مما ذكره في المواقف من ضبطها
اعم من صورة الاجتماع والتعاقب كما هو صريح كلامه حيث قال وانما قلنا قد ضبطها وجود ليتناول كل ما له
وجود اما معا واما على سبيل التعاقب وعلى هذا فسر شارحه ايض ولم يقل احد من المص والشارح الشريف بان المراد

ملا فيه تعريض لفضل المحشي حيث زعم ان الغرض من اثباته تحقيق ما سبق من تعميم الوجود الى الاجتماعي والتعاقبي وليس كذلك بل الغرض منه تحقيق التفريع مع الاشارة الى التابيد والاشارة المذكورتين كما قررناه منه

المراد هو الطبوع م

منه الوجود التعاقبي فلذا اوغ الشارح في الرسالة جريان التطبيق على هذا القول في رد من اشترط الاجتماع في جريانه فغايته كون هذا الجواب المنقول عن المص اعم من الجواب بالوجود التعاقبي ولا معنى لكون الامور المتعاقبة مضبوطة في الوجود الخارجي الا كونها موجودة مجتمعة في الخارج وذا لا يكون الا بكونها موجودة في الدهر وكل هذا ظاهر وان خفي على الراد وكما تالنا فلان المجردة عن جلابيب ابدانهم المنخرطين في سلك المجردات كالانبياء عليهم السلام واكابر امتهم ربما يشاهدون الحوادث الماضية والكوائن المستقبلة باعيانها واشخاصها فلو لم يكن تلك الحوادث الماضية موجودة مجتمعة في الدهر بالفعل والكوائن الآتية موجودة فيه بالقوة لما صح هذا نعم لو ادعى الناظرون وجود الحوادث الماضية والمستقبلة الممكن خروجها من الفعل الى القوة مجتمعة موجودة بالفعل في الدهر لورد بعض ما ذكره وانى يكون ذلك فالحق ان التوجيه المذكور ليس عليه غبار الا ابام تفريع قوله فالوجود في الزمان عنه وامر على التقدير المذكور هين على انه يمكن تفريعها على ما سبق اي يكون م لا على القول المذكور هذا بقي انه قد قيل ان المص والشارح صرحا بان نسبة المتغير الى المتغير زمان ونسبة المتغير الى الثابت دهر ونسبة الثابت الى الثابت دهر سرمد عندهم فعلى هذا يكون المبادي العالية الثابتات موجودة في السرمد لا في الدهر بل الموجود في الدهر هو الزمان المتغير ولذا قالوا الدهر وعاء الزمان فلا يصح قوله انهم يقولون ان المبادي العالية موجودة في الدهر وجوابه ان القول المذكور لا ينافي ذلك التصريح لان معنى كون المبادي العالية موجودة في الدهر هو كونها سرمدية لان الطرفين اعني المبادي العالية والدهر من الامور الثابتة فيكون موافقا لقولهم نسبة الثابت الى الثابت سرمد ولو صح ما ذكره يلزم ان يكون السرمد وعاء الدهر عندهم كما ان الدهر وعاء الزمان عندهم مع انهم لم يقولوا بكون السرمد وعاء الدهر على ان كون الدهر وعاء الزمان كما زعموا يقتضي ان يوجد فيه غير الزمان كالمبادي العالية وهذا ظاهر وبالجملة فالموجود في الدهر ان كان متغيرا يكون دهريا وان كان ثابتا يكون سرمديا فلا اعتبار على ما نقله الشارح هنا هذا فلا حاجة في دفع الايراد الى ما قيل لعل الشارح وجد اطلاق الدهر على ما يعم السرمد بان يكون الدهر عبارة عن النسبة الى الثابت سواء كان المنسوب ثابتا او متغيرا بل لا وجه له لان اراد بذلك ان معنى قولهم المبادي العالية موجودة في الدهر المبادي العالية موجودة في السرمد اذ لا يصح ان يكون السرمد ظرفا لشيء ولم يقولوا بذلك ايضا على ما حققناه انفا ثم لا يخفى اه اي بعد ما علمت امكان التطبيق في المتعاقبة ووجود الاحاد فيها في جميع الازمنة وان تجويزهم التسلسل في الامور المتعاقبة لامتناع التطبيق فاسد ولاجل عدم التخلف غير صحيح لوجود تخلف المدعى عن الجريان المذكور في السلسلة المفروضة اه لا يخفى انه اذا اسلم اه فالغرض من هذا الكلام انما هو تحقيق الجريان المذكور في المتعاقبة باستلزامه احد المحالين اللازم في برهان التطبيق على ما سبق تقريره لان الشارح انما بين قبل هذا الكلام امكان التطبيق فقط ثم رد تجويزهم التسلسل في المتعاقبة لاجل احد الامرين وقد اسلفنا ان مآل هذين الامرين واحد وان ذكرهما الشارح بينهما ولم يبين بعد انه لو جرى برهان التطبيق فيها يلزم احد المحالين اللازمين فيحتمل ان يكون تجويزهم التسلسل

التس فيها لعدم لزوم هذين المحالين هنا لعدم اجتماع احادها ايض فاشار بهذا الكلام الى تحقيق لزوم احد المحالين حين التطبيق فيكون تجويزهم التس لذلك الاحتمال فاسدا ايض هذا هو الظ من سوق الكلام كما اشار اليه بعضهم وان لم يكن بهذه المثابة لكن لا يخفى على الفطن ان تجويزهم التس انما هو لاجل احد الامرين المذكورين ليس الا كما هو صريح كلامه في الموزجة فبعد تسليم الجريان منهم لا وجه لاحتمال تجويزهم التس لاجل عدم لزوم احد المحالين قطعا بل يكون ذلك التجويز منهم بعده لاجل عدم التخلف الذي اشار الى رده بقوله فيرد عليه ان فليس هذا الكلام الا تحقيق قوله فيرد عليه ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا واذ لا مرد لهم في تجويزهم التس لاجل عدم التخلف بهذا الكلام مع انه لم يبين لزوم احد المحالين الذي هو فائدة جريان التطبيق بل ابتداه شرع في تحقيق لزوم احد هذين المحذورين حتى يظهر بذلك ان مقتضى الدليل عدم وجود الاحاد اصلا فيتم الايراد ويظهر بطلان تجويزهم التس لعدم التخلف ايض وهذا صريح كلامه في الموزجه حيث اورد هذا الكلام بعد قوله سابقا ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا لا وجودها مجتمعة فقط فبعد ايراد هذا الكلام في ذلك الموضع اورد بعده قوله المذكور سابقا فان جميع الحوادث الى اخر ما ذكره الى قوله ثم لا يخفى ان تحقيق هذا الكلام ودفع ما يرد عليه من الايراد ايض على ما سيشير اليه فالحق ان هذا الكلام اورد هنا لتحقيق قوله ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا على ما حققناه كما يدل عليه ايض قوله اذا سلم جريان التطبيق اه ضرورة ان الامر الثاني هنا مبني على تسليم الجريان منهم وان مآل تجويزهم التس لعدم التخلف او لعدم لزوم احد المحالين فلا وجه لعد هذا الكلام دفعا لتجويزهم التس فيها لاجل احتمال ثالث هنا وهو عدم لزوم احد المحالين فيها مع انه لم يبين بعد ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا كما ادعاه سابقا ولا وجه ايض لما قيل من ان جريان برهان التطبيق في المتعاقبة موقوف على صدق المقدمات الماخوذة فيه وعلى ثبوت تقريبه ببيان التطبيق فعدم جريانه فيها كما يكون بامتناع التطبيق يكون بعدم صدق المقدمات الماخوذة لكنه لما اشار بالترديد السابق بين الاحتمالين المتبادر في منع الخلو اعني كون التجويز منهم لعدم الجريان او لعدم التخلف اشار الى سائر المقدمات الماخوذة فيه من لزوم التساوي او التناهي وبطلانهما قطعية لا تقبل المنع اصلا بالنظر الى ذات الامور المتعاقبة اشار هنا الى ان هذين المحذورين اعني التساوي والتناهي يجريان فيها لزوما واستحالة باعتبار عارض العدد ايض كما انه فيما بعد في المجتمعة الغير المترتبة الاحاد يبين جريان المحذورين لزوما واستحالة تارة باعتبار ذوات المجموعات وتارة باعتبار عوارض الاعداد فالبرهان تام قبل هذا الكلام قطعا على ما دل عليه سابقا قوله فيرد عليه ان مقتضى الدليل اه فايراد هذا الكلام هنا انما هو لمجرد التقاصد لا لافادة العلم الجديد لانه تحصيل الحاصل انتهى وذلك لانا لا نسلم ان سائر المقدمات قطعية لا تقبل المنع عندهم بل تجويزهم التس لاجل عدم التخلف يؤول الى منع المقدمات الماخوذة في البرهان الجاري في صورة التعاقب م في المتعاقبة كما حققناه لانهم انما زعموا عدم التخلف لاجل ان هذين المحذورين يجريان لزوما واستحالة في

منه دام
منه دام
منه دام

المجتمعة دون المتعاقبة ولذا زعموا عدم وجودها مجتمعة لا عدم وجودها اصلا والا فكيف يصح الرد عليهم بقوله فيرد
عليه اه كما لا يخفى على الفطن ولما كان مآل القول بعدم التخلف المذكور راجعا الى منع المقدمات المأخوذة في البرهان
الجاري في المتعاقبة بجعلها قابلة للمنع كما في المجتمعة فيقتضي عدم وجودها اصلا لا عدم وجودها مجتمعة وانما
وجودها متعاقبة كما هو مدعاكم فقد تخلف مدعاكم عن الدليل ايضا حيث لم يجز وجودها اصلا لا اجتماعا ولا
تعاقبا ومن البين ان الدعوى المذكورة لم يتبين فيما سبق قطعا فايراد هذا الكلام انما هو لتحقيق هذه الدعوى
التي يتضمنها قوله ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا ففي اي موضع ظهر ان سائر المقدمات المأخوذة من
لزوم التساوي او التناهي وبطلانها قطعية لا تقبل المنع بالنظر الى ذوات الامور المتعاقبة حتى يكون قوله
ثم لا يخفى اه اشارة الى لزوم هذين المحذورين اللازمين في المتعاقبة واستحالتهما باعتبار عارض العدد ايضا
على انا لا نسلم لزوم هذين المحذورين واستحالتهما في المتعاقبة مع قطع النظر عن الاعداد العارضة لها لانه اذا
قطع النظر فيها عن الاعداد العارضة لها لا يكون هنا اول ولا ثاني وهكذا فيلزم ان يكون الامور المتعاقبة
مجتمعة بل غير مترتبة وذا خلاف المفروض وقياسه على ما سيأتي من الشارح في المجتمعة الغير المترتبة الاحاد حيث
بين جريان المحذورين لزوما واستحالة تارة باعتبار ذوات المجموعات وتارة باعتبار عوارض الاعداد قياس
مع الفارق قطعا اذ الامور هناك لما كانت مجتمعة غير مترتبة امكن بيان جريان المحذورين لزوما واستحالة
هناك تارة بالاعتبار الذي يذكره اعني اعتبار الاسقاط كما سيأتي وتارة باعتبار عوارض الاعداد ايضا
ولا كذلك البيان في المتعاقبة وذا ظاهر وان خفي عليه فالحق ان البرهان المذكور غير تام قبل هذا الكلام وان هذا
القول انما اورده لتحقيق قوله ان مقتضى الدليل عدم وجودها اصلا لا لمجرد التعاضد كما زعمه ويدل على ما حققنا
اسلوب كلامه في الموزجه هنا ايضا كما اشرنا اليه انفا بل اسلوب كلامه هنا ايضا حيث قال اذا سلم جريان التطبيق
اه ثم قال وهذان المحذوران يجريان في صورة التعاقب اذ معناه يجريان في هذه الصورة كما يجريان في صورة
المجتمعة ايضا فلم يبق احتمال لما ذكره قطعا وانما لم يقل وهذان المحذوران محالان في صورة التعاقب لان
الكلام هنا في بيان جريان هذين المحذورين ولو قال محالان في صورة التعاقب لربما اشعر بان جريانهما علم
مما سبق والمقصود هنا انما هو الحكم باستحالتهما مع انه خلاف الواقع وخلاف سوق كلامه ايضا فالعجب
من الفاضل المحشي انه جعل ترك هذا القول الثاني دليلا على ما توهمه هنا في تقرير كلامه مع ان المناسب لما قررناه
هنا انما هو كونه القول الثاني دليلا على ما توهمه هنا في تقرير كلامه مع ان المناسب لما قرره هنا انما هو القول
المذكور اعني ان يقول الشارح بدل قوله وهذان المحذوران اه وهذان المحذوران محالان في صورة التعاقب
واما ما ذكره الشارح من القول المذكور فهو المناسب لما حققناه فتدبر فيما قررناه فانه اجدى من تقارير الفضلاء
ثم ان حاصل قوله وهذان المحذوران يجريان اه ان هذين المحذورين يجريان في صورة التعاقب كما في صورة
الاجتماع لزوما واستحالة اما لزوم التناهي واستحالته فمستغنيان عن البيان واما لزوم تساوي

يتساوى الجزء للكل من الامور المتعاقبة فلانه يستلزم مساواة العدد العارض للجزء للعدد العارض بخلاف
المجتمعة لا سيما اذا كانت غير مترتبة فتساوي الجزء للكل في المتعاقبة لا يكون الا بتساوي العدد العارض
للجزء للعدد العارض للكل فالاستلزام المذكور في غاية الوضوح واما استحالته فلما فصله بقوله فان
العدد اه فالمقصود بقوله فان العدد اه انما هو بيان هذه الاستحالة وليس مسوقا لبيان لزوم
تساوي جزء العدد العارض لكله ايضا كما قيل لان ذلك واضح على تقدير ذهاب السلسلتين الى غير النهاية
متساويتين كما ان لزوم التناهي واستحالته ظاهر على تقدير الانقطاع وانما الكلام في بيان استحالة
مثل هذا العدد فلذلك تصدى لبيانه وبيانه بقوله بمعنى انه يستحيل اه ليس لاجل بيان ان مسوق الكلام
المذكور لبيان لزوم التساوي من حيث ان ظاهره لما كان آبيا عن هذا البيان فسره بالقول المذكور كما
توهم لان التفسير المذكور لا يفي هذا البيان قطعا بل لاجل ان ظاهره اقتضى استحالة مساواة العدد
الجزء للعدد الكل مع انه فاسد قطعا اذ المساواة واستحالتها لا يتصوران في العدد مع قطع النظر
عن المعدود فلذا فسره بقوله بمعنى انه اه تحقيقا لبيان المساوات المفروضة واستحالتها هكذا
ينبغي ان يفهم هكذا المقام فليتأمل لعله اشارة الى ما حققناه في توجيه قوله ثم لا يخفى اه
وفي توجيه قوله فان العدد الذي يساوي كما اشرنا اليه انفا ويحتمل ان يكون اشارة الى ان القوم وان اشاروا الى لزوم احد
المحذورين في جريان التطبيق لكن اللازم هنا انما هو التساوي اذ الكلام في السلسلتين الغير المتناهيين فمجرد
الانقطاع مجرد احتمال عقلي مع وضوح فساده فلذا ترك في البيان المذكور بيان لزوم التناهي واستحالته
وقصر الاشارة الى بيان استحالة التساوي مدعيا وضوح لزومه حيث ترك بيان لزومه ايضا كما حققناه
ويحتمل ان يكون اشارة الى ما اشرنا اليه اولا من التحقيق في امكان التطبيق الاجمالي في المتعاقبة ايضا وثانيا من
التحقيق في امكان التطبيق الخارجي في المتعاقبة على ما حققه المولى ميرزا جان وحمل كثير منهم مسلك الامام
في جريان التطبيق في المتعاقبة عليه ويحتمل ان يكون اشارة الى سؤال وجواب اما السؤال فهو ان مثل هذا العدد
غير موجود في الخارج لان وجود الآحاد المفروضة على التعاقب لا يستلزم وجود العدد اذ الموجود في الخارج
لا يزال واحدا فقط فلا يوجد العدد اصلا والاشتباه انما وقع من حيث ان الوهم يذهب الى ان تلك الامور المتعاقبة
تجتمع في محل فقط على قياس الامور التي تمر علينا واحدا بعد واحد وتجتمع في مكان واحد وليس كذلك فان العدم فقد
الذات بالكلية فالموجود منها واحد فقط دائما فكيف يجري ذانك المحذوران واما الجواب فهو ان الوجود في كل
قطعة من الزمان او في كل آن يفرض فيه ليس الا متناهيا لكن جميع الاحاد قد وجد في جميع الازمنة وهذا العدد
موجود ايضا غايته ان ظرف وجوده جميع الازمنة لا جزء منها ولا آن من الانات المفروضة فيها والوجود اعم من
ان يكون آنيا او زمانيا واجتماعيا او تعاقبيا بل له قسم رابع على ما سبق هكذا اشار اليهما في الموزجه لكنه هنا
قدم الاشارة الى الجواب المذكور ثم امر بالتامل ليتفطن به في دفع السؤال المذكور وقيل يحتمل قوله فليتامل وجوها

ظهوره

انما سلكه الفاضل المحشي حيث قرره وجعله من وجوه

منها التنبيه على الفرق بين جريان المحذورين باعتبار ذوات الامور المتعاقبة وبين جريانهما باعتبار العدد
العارض لها بان العدد في الاول ملحوظ تبعا كالمعنى الحرفي وهنا ملحوظا اصالة كالتفات الى المعنى الحرفي
وفيه ان هذا مبني على كون البرهان المذكور تاما قبل قوله ثم لا يخفى وانه اجرى البرهان في المتعاقبة بكل من
الاعتبارين وقد عرفت ما فيه وعدم امكان الجريان في المتعاقبة مع قطع النظر عن الاعداد العارضة
فتذكر ثم قال ومنها ان ما ذكره ههنا كما سيأتي موقوف على كون العدد العارض للجزء جزءا من العدد العارض
للكل وسيجيء البحث عليه والجواب عنه وفيه انه مبني على كون هذا المقام والمقام الآتي واحدا في ان الشارح اجرى
البرهان في كل من الموضعين تارة باعتبار ذوات المعروضات وتارة باعتبار الاعداد العارضة وقد عرفت
الفرق بين المقامين وان البحث الآتي وان كان يرد عليه السؤال والجواب الآتيان لكنهما لا يتأتيان ههنا لانا
اعتبرنا ههنا جزئية العدد وكليته لكن لا مطلقا بل بالنظر الى معروضه وليس الامر فيما سيأتي كذلك
على ان الامر ههنا هين لانا نعتبر ههنا سلسلتين من الامور المتعاقبة ونعتبر ايض سلسلتين من الاعداد
العارضة لها فنطبق بينهما من غير لزوم المحذور الآتي وامر الجزئية والكلية ح هين ايضا على ما حققنا
في توجيه دليلهم وتعبيرهم بالجزئية والكلية فتذكر ثم قال ومنها السؤال والجواب اما السؤال فبان
العدد من العوارض الموجودة عند الحكماء فلا يعرض المعدود الا في الخارج ولما لم يجتمع الاحاد في الوجود
الخارجي فكيف يعرضها العدد واما الجواب فبان العدد من الامور الاعتبارية في التحقيق فيعرض المتعاقبة
في الذهن كعشرة اضربة ومائة دورة والمعروض الذهني يكفيه وجود المعروض في الذهن كعروض الاضافات
والنسب وفيه ان السؤال المذكور هو الذي اشرنا اليه نقلا عن المؤرخ وجوابه ما اشرنا اليه نقلا عنه ايض
واما الجواب الذي اشار اليه القائل فغير صحيح لان الكلام ههنا انما هو بعد تسليم جريان التطبيق وما اشار
اليه انما هو بيان امكان التطبيق لا بيان لزوم المحذورين بعده وهو المقصود ههنا على ان قياس الاعداد
على الاضافات فاسد اذ لابد في الاضافات من الاتحاد في التعقل ولا كذلك الاعداد فيه كما في الخارج والا
فلا فائدة في اعتبار الاعداد فافهم ثم قال ومنها السؤال والجواب اما الاول فهو ان العدد انما يعرض الماديات
دون المجردات فلا يتم البرهان في ابطال سلسلة المجردات المتعاقبة بهذا الاعتبار وان تم فيها باعتبار ذواتها
للقطع بان الجزء لا يساوي الكل وان لم يعرضها العدد في الواقع واما الثاني فبان المختص بالماديات هو موضوع
علم الحساب الذي يبحث عن الجمع والتفريق وغيرهما مما يعرض نفس الماديات او صورها الخيالية لا مطلق العدد
فانه بط كما يشهد ببطلانه العقول العشرة مع ان الاختصاص غير صحيح في التحقيق ولا يخفى ما في الكل اما
الاول فلما اسلفناه ان المقصود ههنا ابطال التسلسل في الماديات وان المقصود بهذا الابطال اثبات حدوث
الممكنات التي ثبت وجودها والمجردات غير ثابتة فلا وجه بنا الى ابطال التسلسل فيها واثبات حدوثها على ان
التحقيق ان التعاقب لا يتصور بين المجردات وانما جوزوها في العلوم المتواردة عليها مع ان الكلام في

في الامور المتعاقبة التي يعرضها العدد على ما حققناه واما الثاني فلان تعبيرهم بالعقول العشرة مجرد تعبير
تسامحا منهم لاجل الاشارة الى القدماء التي اثبتوها على ان الكلام في عروض العدد للغير المتناهي والتعبير
المذكور لا يفيده قطعا وانما اطنبنا الكلام لحاجة دعت اليها افكار الانام   واعلم ان الفلاسفة
لما تبين من ابتداء المبحث الى هنا بطلان اشتراطهم الاجتماع في جريان التطبيق اشار بهذا الكلام اولا الى تحرير
مرادهم اشتراط الترتيب في جريان التطبيق ثم اشار الى بطلانه بما سيفصله تحقيقا لحال برهان التطبيق
في انه يجري في الامور التي لا يوجد فيها الاجتماع ولا الترتيب فلك ان تجعله ابتداء كلام وان تجعله جوابا
عن سؤال كانه قيل قد علم حال اشتراطهم الاجتماع في الجريان فما شان الشرط الاخر الذي هو التوأم لهذا
الشرط وتوجيه الجواب ظاهر وبالجملة فتجعل هذه الجملة عطفا على مذكور او مقدر وكيف كان لا يخفى ولك
ان تقول هذان الشرطان وان كانا متغايرين لكن مدار اشتراط كل منهما على شيء واحد وهو امتناع
التطبيق بين الاحاد اذا لم يوجد كل منهما على ما يظهر من ادلتهم وقد بين سابقا امكان التطبيق بدون الاجتماع
فح يظهر امكانه بدون الترتيب ولذا اكثر النزاع ههنا على انه يمكن ان يقال لو لم يبطل هذا الشرط لم يبطل
عدم تناهي النفوس الغير المتناهية ببرهان التطبيق فيلزم القول بوجود تلك النفوس ولا بد لها من ابدان
تتعلق بها فيلزم عدم تناهي تلك النفوس وذا لا يكون الا بابطال اشتراطهم الترتيب فايراده انما هو
لتكميل ما نحن فيه من ابطال دليلهم واثبات حدوث العالم ويرد عليه انه اذا جرى برهان التطبيق في
ابطال الابدان الغير المتناهية يلزم من بطلانها بطلان تلك النفوس الغير المتناهية فلا حاجة الى
ابطالها ببرهان لكنهم لما زعموا عدم جريان البرهان في تلك الابدان زعموا بوجود تلك النفوس
فاشترطوا الترتيب ثانيا في جريان البرهان لوجود الاجتماع فيها لئلا يبطل عدم تناهي تلك النفوس
فكلام الش ههنا انما هو مماشاة معهم والا فلا حاجة الى ابطال اشتراط الترتيب لبيان بطلان عدم تناهي
تلك النفوس بعد ابطال اشتراطهم الاجتماع هذا اعلم ان المتكلمين وافقوا الفلاسفة في اشتراط
هذين الشرطين في جريان البرهان لكنهم لا يتكون بهما اي الشرطين المذكورين كليا لانهم اعتبروا في جريان
البرهان في المتعاقبة اجتماعها بحسب جميع الازمنة حيث قالوا اضبطها الوجود الخارجي واعتبروا في
جريان البرهان في بطلان النفوس الغير المتناهية ترتبها بحسب ازمنة حدوثها كما اشار اليه كثير
من الفضلاء فالمنكر عندهم في جريان البرهان انما هو الاجتماع بالفعل في زمان واحد والترتيب الذاتي
كما اشترط بهما الفلاسفة والا فالاجتماع في الجملة ولو في ازمنة والترتيب بين الاحاد ولو بحسب الازمنة
مما لا بد منه في جريان البرهان   اذ لا انتظام فيها اي في الاحاد الغير المترتبة مضبوطا في نفسها
لا بحسب الخارج لعدم ترتبها في نفسها فيه وضعا او طبعا ولا بحسب وجودها في الذهن اجمالا لانها
فيح موجودة بصورة وحدانية فلا تميز للاحاد في الوجود الذهني الاجمالي فضلا عن النظام المضبوط

الجامع هو الطبيعي م

ولا تفصيلا اذ العقل لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية تفصيلا وهو ظاهر فح لا يتصف بعض تلك
الاحاد بالاولوية وبعضها بالثانوية وغيرهما من الاضافات والنسب اللازمة في التطبيق لا خارجا ولا ذهنا لا
اجمالا ولا تفصيلا واذا لم يوجد الاتصاف المذكور بتلك الاضافات في الواقع فكيف يمكن للعقل التطبيق
اى الحكم بانطباق المبدأ على المبدأ بحيث يلزم منه انطباق سائر الاحاد بالاحاد كما ذكروه في المتعاقبة ومن
ههنا قلنا آنفا ان مدار الاشتراطين واحد وهو عدم امكان التطبيق اللازم في البرهان ح وعلى هذا
الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي النفوس وقد سبق منه في تحقيق جواب الغزالي اشارة الى ابطال جريان
برهان التطبيق باعتبار كونها مترتبة في الحدوث زمانا وفصله في رسالة اثبات الواجب حيث قال الجملة الموجودة
منها في اليوم مشتملة على الحادث في اليوم السابق عليه وهكذا فنأخذ من الحادث في اليوم السابق جملة فنطبقها
على الجملة المبتداءة في اليوم فنطبق كل مرتبة من سلسلة الجزء على نظيرها من سلسلة الكل ونسوق البرهان وما قيل
من انها قد يحدث جملة منها في زمان واخرى اقل واكثر في اخرى وقد يحدث آحاد منها في ازمنة مترتبة ولا ينطبق
بمجرد ترتب اجزاء الزمان فجوابه انه انما يندفع تطبيق الفرد بالفرد وهو غير لازم بل يكفي انطباق الاجزاء المترتبة
ولو متفاوتة اذ كل جملة توجد في زمان واحد متناهية لتناهي الابدان الحادثة فيه التي هي شرط حدوث
النفوس وقد اشار ايضا الى جريان برهان التضايف فيه في قوله سابقا مثلا لا يمكن ان يكون الابوات ازيد
من البنوات اه وسيشير الى ابطاله بجريان برهان التطبيق بقوله ولي كلام يندفع به اه فان قلت قد صرح في
الرسالة بوجود الترتيب بينها خلاف ما يستفاد من كلامه ههنا حيث قال وايضا نفس الابن متوقفة على بدنه
المتوقف على نفس الاب المولد بمادة بدنه ففيها ترتب بالطبع قلت اجاب عنه بعض المحققين بان النفوس بذلك
الاعتبار وان كانت مترتبة لكن ترتبها باعتبار الابدان بل باعتبار الحركات المخصوصة هنا ايضا وهي غير
مجتمعة ورده الشارح بان النفوس مجتمعة وفيها ترتب باعتبار ما فيجري فيها التطبيق فان توسيط البدن
ليظهر الترتب بين النفوس غير قادح في ترتب الامور الغير المتناهية اذ حاصل هذا المقال ان كل نفس كل ابن
متوقفة على نفس اب وهكذا فيلزم نفوس غير متناهية مترتبة مجتمعة في الوجود وهو مستحيل بالاتفاق والبرهان
فاذا ثبت ترتب النفوس بواسطة الابدان فيطرح الابدان من البين ويتمسك بترتب النفوس المتوالدة الى غير
النهاية فان الشيخ الرئيس قد صرح بانقراض الاقوام الانسانية بل الحيوانات المتنفسة في الغرامات العظيمة
المقتضية للطوفانات العامة ثم يحدث الانسان بالتوالد ويكون ذلك الانسان مؤيدا بخاصية يقدر بها
على استنباط الصنايع التي يحتاج اليها بنو النوع فيخترعها وعلى هذا لا يتوجه الايراد على الفلاسفة
اصلا فان سلسلة التوالد عندهم متناهية فيكون النوع قديما مع انتهاء سلسلة التوالد انتهى فظهر من هذا
انه لا ترتب بين النفوس الناطقة عندهم بل في الواقع ايضا على تقدير الانقراض المذكور فيه وان ما ذكره في
الرسالة من وجود الترتيب بينها وان لم يكن مردودا بما ذكره بعض المحققين لكنه مردود بما حققوه فلذا لم

فالوجه في الجواب عن قولهم انهم لا يقولون بترتب النفوس المتوالدة الى غير النهاية منه

لم يلتفت اليه ههنا وحمله على ظاهر ما يفهم من كلامهم من عدم الترتيب بينها واشار الى دفعه بوجه آخر كما اشرنا اليها
هذا فما ذكره الفاضل المحشي في دفع السؤال المصدر بقولنا فان قلت اه من ان غاية ما استفيد من بيان اعتمادهم
على هذا الشرط عدم ترتبها في زعمهم لا في الواقع فما يستفاد من كلامهم ههنا محمول على زعمهم لا على الواقع وما
صرح في الرسالة محمول على الواقع فلا منافاة بينهما وان ما ذكره المحقق الشريف في حواشي التجريد في دفعه
وتحقيق اثبات عدم الترتيب بينها مردود بما رده الشارح مفصلا كما نقلناه آنفا فمنظور فيه لانه ان اراد بذلك
ان الترتب بين النفوس الغير المتناهية واقع فاثباته دون خرط القتاد وان اراد به ان النفوس الغير
المتناهية مترتبة عندهم فقد عرفت خلافه لانهم يدعون انقراضها تارة كما حققه الشيخ الرئيس وان اراد
به ان النفوس الناطقة المتناهية بالطريق المذكور فمسلم لكن لا يلزم من ذلك وجود الترتيب بين النفوس
الغير المتناهية فالحق ان ما ذكره في الرسالة ان كان المقصود به اثبات الترتيب بين النفوس الغير المتناهية
فلا يتم ذلك الا باثبات عدم انقراضها في وقت وتسلسلها متصلا بعضها ببعض الى غير النهاية ودونه
خرط القتاد فلذا لم يلتفت الشارح ههنا الى ذلك الوجه ان قوله وعلى هذا لا يتوجه الايراد كما نقلناه آنفا
ان كان المراد به هو الايراد بقولهم نفس الابن متوقفة على بدنه اه فهو ظ وحق كما حققناه وان كان
المراد به انه على هذا لا يبطل ح عدم تناهي النفوس ببرهان التطبيق فذا غير مسلم لانه يجري فيها التطبيق
باعتبار ازمنة حدوثها ايضا كما اشرنا اليه اولا وثانيا على ادعائهم الانقراض المذكور مع ادعائهم قدم النوع
بحث ذكرناه في قوله مثلا لا يمكن ان يكون الابوات اه فتذكر قلت ان كفى التطبيق اه حاصله انهم
ان ارادوا بالتطبيق في قولهم مستدلين على اشتراطهم الترتب الذاتي بين الاحاد بانه لو لم يكن بين الاحاد
ترتب لم يمكن للعقل التطبيق التطبيق الاجمالي فالملازمة المذكورة ممنوعة لانه جار في غير المترتبة ايضا وان ارادوا
به التطبيق التفصيلي بان يلاحظ العقل في كل مرتبة انطباق الاحاد بالاحاد على وجه التفصيل فمسلم لكنه
غير مفيد اذ الامر كذلك في صورة المترتبة ايضا فيلزم ان لا يمكن التطبيق فيها مع انكم لا تقولون به ولكون
المراد بالتطبيق ههنا هو التطبيق الاجمالي قدم الاول على الثاني وهذا التقرير اولى من تقريره معارضة
بالنظر الى ظاهره بان يكون قياسا مركبا من منفصلة ذات جزئين صغرى وحمليتين بعدد اجزاء الانفصال
كبرى ويكون الحاصل من النتيجة قياسا استثنائيا مركبا من منفصلة ومن مقدمة استثني فيها نقيض
احد الجزئين لينتج كفاية التطبيق الاجمالي في غير المترتب ايضا حتى يكون هذا معارضا لاشتراطهم الترتب
المدلل بالدليل المذكور على ما اشار اليه الشارح بقوله فقد وجهوا اه لانه مع ما فيه من التكلف وترك اسلم
الطريق معهم لابد ان يعتبر في تلك المعارضة منع بعض مقدماتهم بان يستفاد من المعارضة ذلك
المنع المذكور ليتم الرد عليهم والا فحكم المعارضة التساقط وذلك لا يفيد شيئا في هذا المقام وايضا
حكم المعارضة بطلان احد الدليلين فلم لا يجوز ان يكون الباطل هذا الدليل لا دليلهم وعلى التقدير

المفرد هو المطبوع

المذكور منه

فلابد ان يعتبر فى تلك المعارضة ذلك المنع فليفهم الكلام من اول الامر منعا البعض مقدماتهم كما اشرنا اليه
بان يلاحظ العقل اه متعلق بالجريان المذكور دون تصويره يعنى ان ذلك التطبيق الاجمالى الكافى
فى المرتبة هو بعينه جار فى غير المرتبة ايض بالطريق المذكور فمدار الجريان المذكور تلك الملاحظة الاجمالية
مع قطع النظر عن اتصاف الاحاد فى الواقع ملاحظة بالاولية والثانوية وغيرهما من التقدم والتأخر وسائر
الاضافات والنسب وان كانت الاحاد متصفة بها فى الواقع فى صورة المترتبة لاتساق احادها وفرض
انطباق المبدأين فيها اذ لو لم يفرض انطباق المبدأين فيها لتعين الزيادة فيها فى جانب التناهى قطعا
لاتساق احادها بخلاف غير المترتبة اذ الاحاد فيها ليست متصفة فى الواقع بتلك الاضافات لعدم
اتساق احادها وعدم فرض انطباق المبدأين ايض حين الملاحظة المذكور اذ لو فرض فيها حين الملاحظة
المذكورة انطباق المبدأين ولو فرضنا لا يستلزم ذلك لانطباق الترتيب بين باقى احادهما فيتعين الزيادة
ح فى جانب اللاتناهى فيضمحل كلامه الاتى مع كونه خلاف المفروض اذ الكلام فى صورة عدم الترتيب
والحاصل ان الجريان المذكور انما هو بتلك الملاحظة الاجمالية اعنى ملاحظة كل واحد من الاحاد فى الجملتين
بعنوان الواحد وملاحظة كون ذلك الواحد من الجملة بازاء واحد من الاخرى ثم يقال اما ان يكون بازاء كل واحد
من الجملة الاولى واحد من الثانية او لا وعلى الثانى يلزم الانقطاع وعلى الاول يلزم المساواة غايته ان
تلك الملاحظة الاجمالية فى المترتبة بعد فرض انطباق المبدأين وفى غير المترتبة مع قطع النظر عنه لما حققناه
انفا وهذا لا ينافى الجريان بل يحققه لان الجريان بعينه ليس معناه انه يجرى فيه بخصوصية مشتركة بينهما
وهى الملاحظة الاجمالية ههنا مع قطع النظر عن فرض انطباق المبدأين بخلاف المترتبة ولا شك فى هذا
الجريان والفرق فى ذلك بين المترتبة وغير المترتبة تحكم ويدل على ما حققناه ما قال ههنا فى النموذج بعد تقرير
الترديد المذكور والقول بان الملاحظة الاجمالية كافية بناء على ان فرض الانطباق بين المبدأين يستلزم
انقراضه فى جميع الاحاد بخلاف الغير المترتبة تحكم اذ يمكن للعقل فرض الانطباق بين الاحاد ابتداء من غير
استعانة بانطباق المبدأ بالمبدأ فلا ذا تكفى الملاحظة الاجمالية السابقة لانطباق المبدأ بالمبدأ
ولا يكفى الملاحظة الاجمالية المذكورة وان كان ذلك فى المترتبة بعد انطباق المبدأين والا لتعين
الزيادة فى جانب التناهى لاتساق احادها واما فى غير المترتبة فلا حاجة فيها الى فرض الانطباق بين المذكورين
ولذا قال فيما بعد بل ربما كان الزيادة فى الاوساط يعنى انه لا يتعين الزيادة ح فى جانب اللاتناهى
مع ان المقصود من جريان التطبيق بل يحتمل اذ يوجد فى كل موضع فلا يلزم الانقطاع قطعا لانه موقوف
على تعين الزيادة المذكورة فى جانب اللاتناهى والى يكون ذلك ومن هذا التحقيق ظهر فساد ما قال الفاضل
المحشى ههنا من ان التطبيق الاجمالى ليس مجرد قوله بان يلاحظ العقل بل هو تلك الملاحظة بعد فرض
انطباق المبدأين المفروضين كما فى المترتبة بعينه والمراد انا نأخذ واحدا من الجملة ونفرضه مبدأ للكبرى

للكبرى ونأخذ واحدا ثانيا ونفرضه مبداء للصغرى ونطبق بينهما ثم نقول اما ان يكون بازاء كل من
الاحاد الباقية للكبرى واحد من الاحاد الباقية للصغرى فيلزم التناهى او لا فيلزم الانقطاع ولذا لم يقل
فيما بعد بل ربما كان الزيادة فى جانب التناهى او فى الاوساط الا يرى انا لو اوردنا الترديد فى المترتبة قبل
اعتبار تطبيق المبدأين يختار الخصم الشق الثانى ويمنع لزوم التناهى فى جانب اللاتناهى مستندا
بلزوم الزيادة فى جانب التناهى ح ولذا احتاج الى تطبيق المبدأين لينتقل تلك الزيادة الى جانب
اللاتناهى فلا بد ههنا ايض ان يلاحظ الترديد المذكور بعد فرض مبدأين وانطباقهما وان لم يكونا
مبدأين فى الواقع قبل الفرض انتهى وذلك لما فصلناه من ان تلك الملاحظة الاجمالية وان كانت بعد
انطباق المبدأين فى المترتبة لئلا يتعين الزيادة فى جانب التناهى لاتساق احادها لكنها لا تحتاج الى
فرض الانطباق المذكور فى غير المترتبة ولا ينافى هذا ذلك الجريان المذكور بل يحققه على ما اشرنا اليه
من انه ليس معنى الجريان بعينه الاتحاد من جميع الوجوه والا لم يبق هنا امران فضلا عن الجريان
وقوله فيما سيأتى بل ربما كان الزيادة اه دليل على ما قررناه لا على ما ذكره وقياسه على صورة المترتبة
حيث قال الا يرى انا اه قياس مع الفارق لانا لا ننكر لزوم اعتبار انطباق المبدأين فى المترتبة
والا لتعين الزيادة فى جانب التناهى لاتساق الاحاد وليس الامر كذلك فى غير المترتبة وبالجملة فساد
تقريره غير خفى على الكرام وان زعم انه تحقيق المقام ولعله قال ما قال د شرح الكلام بما لا يرتضيه
الشارح تمهيدا لقوله الاتى بل ظهر ان يدفعوا على ما سيجيئ منه والى يكون ذلك فان الشجرة تنبئ عن الثمرة
ودعوى ان هذا الاجمال اى التطبيق الاجمالى بالملاحظة الاجمالية فى المترتبة كاف فى لزوم احد المحالين
المذكورين دون الاجمال اى التطبيق الاجمالى بالملاحظة المذكورة فى غير المترتبة تحكم اى حكم بلا دليل اذ
يمكن للعقل فرض الانطباق بين الاحاد ابتداء من غير استعانة بانطباق المبدأ على المبدأ فلما ذا تكفى
الملاحظة الاجمالية السابقة فى المترتبة بعد انطباق المبدأ بالمبدأ ولا يكفى الملاحظة الاجمالية
ابتداء من غير استعانة كذا فى النموذج فعلى هذا يكون هذا الكلام منعا لدعوى الفرق المذكورة
وتلك الدعوى اما من قبيل اثبات المقدمة الممنوعة اعنى بها قولهم لو لم يكن بين الاحاد ترتب لم يمكن للعقل
التطبيق او من قبيل ابطال السند اعنى قوله اذ يكفى التطبيق الاجمالى فهو جار فى غير المترتبة ويحتمل
ان يكون معنى قوله تحكم بلا دليل عليه اصلا فلا مانع ح من الحكم ببطلانه وان عد مثل ذلك غصبا
فلذا ترى اهم ربما يجعلونه كناية عن البطلان بهذا الاعتبار فيكون فى الدعوى المذكورة ايض احتمالان
كما اشرنا اليه والقول بان المراد ههنا هو هذا لان دعويهم بالفرق تتضمن منع جريانه فى غير المترتبة
مستندا بالفرق فلا بد من ابطاله مبنى على جعل قوله اذ يكفى التطبيق فهو جار اه معارضة لدليلهم
متضمنة لمنعه ايض حتى يصح كون تلك الدعوى منعا لجريانه فى غير المترتبة مستندا بالفرق وقد

عرفت ما فيه مع انه لا وجه للاختصار فى الثانى   بل لهم ان يدفعوا اه اضراب عن المحذوف
بقرينة الحكم بالتحكم اى ليس لهم ان يدفعوا ما اوردنا عليهم من المنع بالسند المذكور بدعوى الفرق بين التطبيقين
الاجماليين لان تلك الدعوى تحكم كما عرفت بل لهم ان يدفعوا ذلك اما بابطال السند المذكور بان يقال جريان التطبيق
الاجمالى فى غير المترتبة باطل لان ذلك الجريان ليس بتلك الملاحظة الاجمالية بل تلك الملاحظة بحيث يلزم احد المحالين
اما الانقطاع او التناهى وظاهر ان الاحاد اذا كانت غير مترتبة لا يلزم فى تطبيقها الانقطاع قطعا لعدم الشان
احادها فالجريان المذكور بط وكذا ان نقول ذلك السند المذكور لقوته فى حكم الدليل فيكون الدفع منعاله
بان يقال لا نم ان تطبيق الاجمالى جار فى غير المترتبة لان ذلك انما يكون بتلك الملاحظة الاجمالية بحيث يلزم
فيها اما الانقطاع او التناهى وذلك اللزوم مم فى غير المترتبة لم لا يجوز ان يكون الزيادة فى الاوساط فلا يلزم
شئ من المحالين واما باثبات المقدمة الممنوعة لهم بتحرير ان مرادهم من التطبيق فى قولهم لم يمكن للعقل التطبيق
التطبيق الاجمالى المظهر لتلك الزيادة فى جانب اللاتناهى وذا موجود فى التطبيق فى المترتبة لا فى غير المترتبة
وعلى كلا التقديرين يحصل الفرق بين التطبيق فى المرتبة وبين التطبيق فى غير المترتبة بحيث يندفع عن دليلهم
ذلك المنع ويثبت المقدمة الممنوعة فحاصل كلامه انه ليس لهم ان يدفعوا الايراد عليهم بمجرد دعوى الفرق
المذكورة اذ لا دليل عليها بل لهم ان يدفعوه بما قررناه من الفرق بين التطبيقين بحيث يظهر منه بطلان السند
المذكور وصحة الملازمة التى ادعوها فعلى هذا كلمة بل المقيدة للاضراب فى قوله بل لهم اه فى غاية الحسن فاندفع
ما قيل الوجدان يترك الاضراب فيقال الا انهم ان يدفعوا والعجب منه انه جعل الاضراب على ما حققناه
فى غاية الوضوح فما ذا عليه لو سكت عن مثل هذا الطعن قال الفاضل المحشى ونقول ليس لهم ان يدفعوه
بذلك ايض لانه انما يتوجه لو جعل كل واحد من الاحاد الباقية للصغرى بازاء واحد او متعدد من الاحاد
الباقية للكبرى وليس كذلك بل كل واحد من الثانية انما جعل بازاء واحد من الاولى فعلى ذلك التقدير لا احتمال
لان يكون واحد من اوساط الثانية بازاء متعدد من اوساط الاولى بل لا بد ان ينتقل تلك الزيادة الى جانب
اللاتناهى كما لا يخفى ولذا حكم المتكلمون بذلك من غير احتياج الى ما يذكره بعد ونحن نقول هذا هو التقرير الوافى
لمرام والانقريره لا يفى لما اراده ثم انا قد اسلفنا ان هذا الكلام انما نشأ من كون تلك الملاحظة الاجمالية
بعد فرض انطباق المبدأين فى المرتبة وغير المرتبة وقد حققناه بما لا مزيد عليه ولعل هذا ماخوذ مما شاد
الباشا الحنفى فى شرح الرسالة حيث قال معترضا على الشارح لا يخلو من ان يكون كل واحد من الجملة الناقصة بازاء
كل واحد واحد من احاد الجملة الزائدة بمعنى انه لا يوجد فى الجملة الزائدة واحد لا يكون فى مقابلته واحد من
الجملة الناقصة فح يلزم التساوى بين الجملتين واما ان يوجد فى الجملة الزائدة واحد لا يكون فى مقابلته واحد من
الجملة الناقصة فيلزم انقطاعها لان التفاوت بينهما ليس الا بواحد وما ذكرناه من ان الزيادة ربما تكون فى الاوساط
ليس بقادح فى شئ من المقدمات المذكورة ويقرب منه ما قيل من ان وقوع كل واحد من احاد الناقصة بازاء

بازاء كل واحد من احاد الزائدة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين احادهما
معا ترتيب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج فى ذلك الفرض الى ملاحظة احادهما
مفصلا بل يكفى فى فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها فبرهان التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية
الموجودة معا مح مطلقا سواء كان بينها ترتيب او لا انتهى ورده الشارح فى حواشى التجريد بان للخصم ان يمنع
امكان وقوع كل واحد من احاد الناقصة بازاء واحد من التامة لان ذلك الوقوع ان كان فى الذهن
فيتوقف على وجودها فيه مفصلا وان كان فى الخارج فيتوقف على الترتيب ولا يجدى القدح فى السند
بل لا بد من اثبات المقدمات الممنوعة وما ذكره الخصم من جواز ان يقع احاد كثيرة من احدهما بازاء واحد
من الاخرى لا يستلزم اعترافه بامكان وقوع كل واحد منها بازاء واحد من الاخرى لان مراده الجواز
العقلى الذى هو الاحتمال اذ غرضه دفع جريان الدليل فى هذه الصورة بمنع بعض المقدمات فهو مانع
يكفيه احتمال الوقوع ولا يكفى ذلك فى اجراء الدليل بل انما يتم بان يثبت الامكان الذاتى فيقال لو كانت
الامور الغير المتناهية ممكنة لامكن وقوع كل واحد من احاد احدى السلسلتين بازاء واحد من الاخرى
لكن ذلك مح اه والخصم ح يمنع الملازمة ثم لو سلم الملازمة فلا يتم الدليل بما اسلفناه من انه يمكن ان يكون
زيادة الكل على الجزء فى الاوساط ولا يظهر الخلف انتهى كلام الشارح ثم اقول هذا هو الكلام على القيل الذى نقله
بقوله ويقرب منه ما قيل اه واما ترديده فمردود بان يقال ان اراد ان يكون كل واحد من احاد الجملة الناقصة
بازاء كل واحد من احاد الزائدة اذ يقع فى المرتبة النظيرة لمرتبة ما يقابله من الجملة الزائدة فقط انه لا يتصور
بدون الترتيب والكلام على فرض عدمه وان اراد انه يقع بازاء كل واحد من احاد الزائدة واحد من الناقصة
بمعنى انه لا ينقص عدد الناقصة عن عدد الزائدة كما يدل عليه قوله بمعنى انه لا يوجد فى الجملة الزائدة واحد
لا يكون فى مقابلته واحد من الناقصة لان ماله عدد ان زاد احاد الناقصة على احاد الزائدة فنختار الثانى
ونمنع الانقطاع كيف وهو اول النزاع والقول بزيادة غير متناه على غير متناه مما لا يكون ضرورى
البطلان هذا والحق ان فرض الانطباق على المبدأين فى غير المترتبة يستلزم اتساق باقى احادها مع انه خلاف
المفروض واذا لم يفرض ذلك وتقويل الجملتان مع كون احديهما زائدة بواحد على الاخرى فلا يتعين تلك
الزيادة فى جانب اللاتناهى بل يحتمل ان توجد فى كل موضع وسطا او طرفا فلا يلزم الانقطاع فلا بد ان
يصار الى ما ذكره الشارح بعد وحكم المتكلمين بذلك لا يكون دليلا على الشارح المحقق   ولهما
كلام اخر لما كان الكلام السابق غير كاف فى دفع دليلهم المذكور بحيث يندفع به الدفع المذكور اوردوه ايض
ثم ان هذا الكلام وان كان فى الظاهر دليلا اخر على اشتراط ترتب الاحاد بان يقال لو وجد جملة
غير متناهية مطلقا لوجد هناك موجودات مترتبة بالطبع هى المجموعات الموجودة التى بعضها جزء
للبعض الاخر ومن البين ان الجزء متقدم على الكل طبعا فيجرى فيها التطبيق الاجمالى بحيث يلزم فيها احد

وهذا هو الذى حققه الامام الرازى ايضا على ما نقله المولى
المولى ميرزاجان فى حواشى الرسالة وشيدار كانه فراجع منها

المحالين ويلزم تناهي الاحاد لكنه في الحقيقة سند المنع الملازمة من دليلهم المذكور بان يقال لانم انه لولم
يكن بين الاحاد ترتب لم يمكن للعقل التطبيق الاجمالي وانما يكون ذلك لولم يكن بين المجموعات الماخوذة
من تلك الاحاد ترتب بالطبع وهو مم كيف وبين تلك المجموعات الموجودة ترتب طبعا قطعا على ماقرره
واما اندفاع الدفع المذكور ح فلانا قد اشرنا الى ان الدفع المذكور اما اثبات للملازمة المذكورة المم
سابقا واما ابطال السند المشار اليه بقوله اذ كون اه واما منع السند لكونه في صورة الدليل وعلى كل تقدير
فالغرض منه اثبات الملازمة السابقة فان كانت مردودة بهذا الرد لم يبق فائدة للدفع المذكور في تحريرها
او ابطال السند المذكور اذ المراد بالملازمة ح يكون امرا اخر غير ما حررها الدافع هذا واما جعل هذا
الكلام معارضة اخرى متضمنة لمنع دليلهم المذكور واندفاع الدفع المذكور ح تغيير الدليل فلا يخفى
ما فيه من التكلف في ترتيب البحث وارتكاب تغيير الدليل المشعر بنوع افحام كما لا يخفى على اولي
الافهام   فاذا توهم يعني ان المجموع الاول الذي هو مبدأ جميع الموجودات المندرجة فيه مشتمل
على مجموعات مترتبة باعتبار اسقاط الواحد عنه في كل مرتبة من المراتب والمجموع الثاني الذي هو مبدأ
جميع الموجودات المندرجة فيه وهو الثاني من المجموع الاول في الواقع مشتمل ايض على مجموعات مترتبة
بالاعتبار المذكور فاذا توهم انطباق المبدأين المذكورين وكذا الثاني من الاول بالثاني من الثاني
والثالث بالثالث وهكذا فاما ان يوجد بازاء كل واحد من المجموع الاول واحد من المجموعات المندرجة في سلسلة
المجموع الثاني اولا وعلى الاول يلزم تساوي المجموعات في السلسلتين فيلزم تساوي الجزء للكل ضرورة
ان السلسلة الثانية جزء من الاولى وعلى الثاني يلزم الانقطاع وتناهي المجموعات المندرجة في الثاني
ويلزم منه تناهي مجموعات المجموع الاول لان المجموع الاول لا يزيد على المجموع الثاني الا بواحد فلم يبق هنا
الا مجموع واحد فظهر تناهي المجموعات الموجودة في ضمن تينك السلسلتين من المجموعات   والمجموع
الذي ينتهي اليه السلسلة اه جواب عن سؤال مقدر صرح به في الرسالة حيث قال فان قلت لا نم لزوم
من التطبيق بين المجموعات لانها بمنزلة الاحاد المترتبة ولا يلزم منه تناهي احاد المجموع الاول كيف وكل من تلك
المجموعات مشتمل على احاد غير متناهية قلت بل يلزم تناهي احاد المجموع الاول ضرورة انه على فرض تناهي
المجموعات ينتهي بعد اسقاط الاحاد المتناهية التي هي عدة المجموعات المتناهية الى مجموع لا يكون مجموع
اقل منه وهو الاثنان فهو لا يزيد على ذلك المجموع المتناهي الا بقدر متناه وهو عدة المجموعات انتهى
وحاصله ان السؤال انما يرد لو لم يكن بعض تلك المجموعات جزءا من البعض فح لا يلزم من تناهي المجموعات
تناهي احاد المجموع الاول ضرورة ان الكلام على تقدير وجود الامور الغير المتناهية واما اذا كان
البعض جزءا من البعض الاخر كما هو الماخوذ هنا يلزم من تناهي المجموعات تناهي احاد المجموع الاول
لان تلك المجموعات كلها بعدة الاحاد الساقطة كما حققه اولا فاذا كان المجموعات متناهية كانت الاحاد
متناهي م

علا
لان ذلك الدفع كان منعا لجريان برهان التطبيق
باعتبار ملاحظة التطبيق الاجمالي بين الاحاد
الغير المترتبة وهذا كان اثباتا لجريان برهان التطبيق
باعتبار ملاحظة بين المجموعات المترتبة اللازمة لمطلق
الاحاد كذا بينه الجامل المذكور مسهه

انتهاء المجموعات م

الاحاد الساقطة هناك متناهية ايض قطعا ومن البين ان الزائد في جانب اللاتناهي في تطبيق المجموعات انما هو شيء واحد يضم
الواحد الاخر اليه الذي هو المقابل لما ينتهي اليه سلسلة الثانية يكون مجموعا واحدا مركبا من الاثنين وعدة الاحاد من اول
المجموع الى هنا متناهية لتناهي مقابلاتها من احاد السلسلة الثانية فاذا انضم تلك الاحاد المتناهية الى ذلك الواحد يكون
المجموع منه ومن تلك الاحاد المتناهية من اول السلسلة الى هنا وهو المعني بالمجموع الاول متناهيا قطعا وهو المطلوب والامر
فيه واضح لا حاجة فيه الى التمثيل واما ما قيل معترضا على الش فيما افاده هنا من انه ليس كل داخل في الشيء يتوقف ذلك
الشيء عليه كيف ولو لزم ذلك لم يتصور الامور الغير المتناهية بل المتعددة مطلقا من غير ترتب ضرورة ان المجموع
الاول اذا سقط عنه واحد يتوقف على المجموع الثاني وهذا المجموع الثاني على الثالث اذا سقط منه واحد اخر بل
المجموع الاول متوقف عليه اذا سقط منه اثنان وهكذا فيلزم الترتب في النفوس الغير المتناهية التي اثبتوها
ومنعوا ترتبها فيجري فيها التطبيق بل لم يكن لتخصيص الغير المتناهي بالمترتبة معنى انتهى فمدفوع بما سيحققه الش
مفصلا وعدم قولهم بالترتب في النفوس الغير المتناهية لا يكون دليلا على الش فيما حققه بل هم تناقضوا انفسهم
في ذلك حيث انكروا الترتيب بينها واثبتوا غير المترتبة مع ان اللازم لتحقيقاتهم وجود الترتب في مطلق الامور الموجودة
المجتمعة وما ذلك عليهم ببعيد   وان شئت قلت اه اول هذا بحسب انظ دليل اخر على ان الامور
الغير المتناهية مطلقا تستلزم ترتب المجموعات الموجودة في ضمنها بدل قوله لان المجموع متوقف عليه المجموع بلا واحد
بواسطة ترتبا لاعداد العارضة لها لكنه في الحقيقة سند اخر لمنع الملازمة السابقة في قولهم لو لم يكن بين
الاحاد ترتب لم يكن للعقل التطبيق كما حققناه في سوابقه والتقرير غير خفي على الفطن وحاصله انك ان شئت
في بيان ذلك الاستلزام قلت لو وجد الامور الغير المتناهية اي معروضاتها وتلك المعروضات موجودة
في الخارج وان لم يكن عوارضها من الوحدة والاعداد موجودة في الخارج وتلك المعروضات مترتبة ترتبا
طبيعيا لان الواحد متقدم على الاثنين والاثنين على الثلثة وهكذا فكما ان بين عوارضها ترتبا كذلك بين
معروضاتها ترتب ولا يقدح في ذلك كون الاعداد العارضة من الامور الاعتبارية اذ للامور الاعتبارية
مدخل في وجود الشيء كالترتب ههنا بين الامور الغير المتناهية فكما ان تلك العوارض وان من الامور الاعتبارية
مترتبة كذلك معروضاتها الموجودة في الخارج تكون مترتبة ح بتلك العوارض المترتبة فح يجري برهان التطبيق
في تلك المعروضات والمجموعات المترتبة بان يؤخذ سلسلة مبتداة من الواحد اي معروضه واخرى مما فوقه اعني
السلسلة المبتداة من الاثنين اي معروضهما فيطبق بينهما وسياق الدليل هذا هو الموافق لسياق الكلام حيث قال
سابقا ثم لا يخفى انه اذا سلم اه فاعتبر جريان التطبيق في الامور المتعاقبة باعتبار الاعداد العارضة على ما
حققناه اذ الكلية والجزئية اللازمتين في جريان البرهان هناك لا توجدان الا باعتبار الاعداد العارضة
لها وان لم يكن بين الاعداد ترتب طبعي ولسياقه حيث قال فيما سياتي ثم عدم تركب العدد من الاعداد اه فاشاد
الى ان بين تلك المعروضات ترتبا بواسطة تلك الاعداد العارضة لها وان لم يكن بينها ترتب الا يرى الى قوله هناك

بتوم

فلا بد من تحقق الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك م